Geschichte des neutestamen... kanons

Theodor Zahn

Geschichte

des

Neutestamentlichen Kanons.

Von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Leipzig.

Erster Band:

Das Neue Testament vor Origenes.

Zweite Hälfte.

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).
1889.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

5/5

Inhalt.

Berichtigungen zu beiden Halbbänden.

S. 103 A 2 Z. 10 von unten lies nos für hos.

S. 155 A. 1 Z. 5 lies discipulus für discipulis.

S. 156 A. 2 Z. 12 von unten ist hinter affirmetur ausgefallen cuius interpres Marcus.

S. 287 Text Z. 3 von unten lies aller statt alter.

S. 495 A. 1 Z. 1 lies apol. I statt dial.

S. 501 Z. 3 lies Lc. 2, 2 statt Lc. 1, 2.

S. 847 Columnentitel lies Es statt Est.

Zweites Buch.

Gebrauch und Ansehen der apostolischen Schriften bei den Kirchenlehrern und Ketzern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Vor dem Eintritt in die Untersuchung der einzelnen Urkunden und Überlieferungen, aus welchen wir die Stellung und Geltung der apostolischen Schriften in der Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu erkennen haben, sei es gestattet durch Erinnerung an einige bekannte Thatsachen die Zeitlage zu zeichnen [1].

Es war einer der denkwürdigsten Momente der Kirchengeschichte, als Polykarp von Smyrna, damals ein nahezu hundertjähriger Patriarch, in jüngeren Jahren ein Schüler des Apostels Johannes, zu längerem Besuch in Rom eintraf und eines Tages, von dem jüngst auf den römischen Bischofsstuhl erhobenen Anicet dazu aufgefordert, an dessen Statt die Abendmahlsfeier der römischen Gemeinde leitete. Dies geschah, wenn nicht Alles trügt, zu Ostern des J. 154. Es ist seitdem kein volles Jahr mehr verflossen, bis Polykarp auf dem Scheiterhaufen zu Smyrna sein letztes Gebet sprach. Was den hochbetagten asiatischen Bischof zu jener Reise veranlaßt habe, ist nicht unmittelbar überliefert. Wir müssen es aus dem erschließen, was uns über seine Thätigkeit in Rom berichtet wird. Es ist eine alte und bis heute verbreitete Annahme, daß die Verschiedenheit in Bezug auf die Osterfeier, welche 40 Jahre später zu heftigem Streit zwischen den Kirchen von Rom und Kleinasien führte, schon damals so bedeutsam hervorgetreten sei, daß

---

1) Zur Begründung der geschichtlichen und besonders der chronologischen Behauptungen s. Beil. XV, 1. 2. 4—9; auch Beil. XVI.

deren Beseitigung als ein Hauptzweck von Polykarps Romfahrt zu gelten hätte [1]. Der allein glaubwürdige Bericht von Polykarps Schüler Irenäus widerlegt diese Meinung [2]. Unter anderen nach dem Urtheil des Irenäus geringfügigen Gegenständen, über welche sich im Verkehr zwischen Polykarp und Anicet eine Meinungsverschiedenheit herausstellte, kam gelegentlich auch der Unterschied zur Sprache, daß Polykarp nach einer von den Aposteln in Kleinasien herrührenden Sitte sich durch Fasten auf die christliche Paschafeier vorbereitete, während man damals in Rom ein solches Osterfasten überhaupt noch nicht kannte. Die Fragen, welche später Gegenstand des Streites wurden, ob man Ostern mit den Juden am 14. Nisan, oder an dem darauf folgenden Sonntag feiern solle, und wie lange das vorangehende Fasten zu währen habe, sind damals überhaupt, soviel wir wissen, noch nicht erörtert worden, geschweige denn daß die Absicht ihrer Erledigung den Polykarp nach Rom geführt hätte. Dagegen wird uns von Irenäus, welcher damals wahrscheinlich selbst in Rom zugegen war, erzählt, daß Polykarp durch sein kräftiges Zeugnis von der Identität der kirchlich überlieferten Wahrheit mit der von ihm selbst aus dem Mund von Aposteln empfangenen Lehre viele Ketzer wieder für die Kirche gewonnen habe. Es handelt sich nach dem Zusammenhang um Anhänger Valentins und Marcions. Mit Marcion selbst hat Polykarp wahrscheinlich damals in Rom jene Begegnung gehabt, bei welcher er ihn Satans erstgeborenen Sohn nannte. Wir dürfen annehmen, daß die steigende Gefährdung gerade der römischen Kirche durch jene Häretiker Polykarps Reise nach Rom wenigstens mit veranlaßt hat. Für die Kirche der Hauptstadt, in welcher längst Niemand mehr lebte, der die Apostel Roms noch gesehen hatte, mußte es in ihrer gefährdeten Lage von höchster Bedeutung sein, daß der letzte noch lebende Zeuge apostolischer Zeit sich in ihr zeigte und trotz seiner hohen Jahre noch die Kraft bewies, einer phantastischen Spekulation und einer geschichtslosen Kritik des Christentums gegenüber in wirksamer Weise zu be-

---

1) So zuerst Hieronymus v. ill. 17: *hic propter quasdam de die paschae quaestiones . . . Romam venit.*

2) Epist. ad Vict. bei Eus. V, 24, 16; Iren. III, 3, 4 cf. meine Abhandlung über jenen Brief an Victor in dem demnächst zu veröffentlichenden 4. Theil der Forschungen.

zeugen, was für ein Bild von der Person und Geschichte Christi Johannes und andere persönliche Jünger des Herrn ihm in seiner Jugend vor Augen gestellt hatten. Hatte Polykarp schon in früherer Zeit oftmals seinem Entsetzen über die Verirrungen eines jüngeren Geschlechtes in dem Stoßseufzer Luft gemacht: „O guter Gott, was für Zeiten läßt du mich erleben"! so hatte man jetzt Grund zum Dank gegen Gott, welcher diesem treuen Zeugen so ungewöhnlich lange das Leben und die Lebenskraft erhalten hatte.

Seit etwa 20 Jahren war Rom das Wirkungsgebiet mehrerer mit dem kirchlichen Gemeinglauben zerfallener, zum Theil hochbegabter Lehrer. Schon unter Bischof Hyginus (a. 134—138) hatten sich der Syrer Kerdon und der Egypter Valentinus dort niedergelassen. Der Letztere, welcher schon vorher im Orient, insbesondere auf Cypern mit seiner Sonderlehre hervorgetreten war, lebte und lehrte noch in Rom, als Polykarp dort eintraf. Talentvolle Schüler, wie Ptolemäus und Herakleon setzten nach seinem Tode sein Werk in Italien fort. Bis in die römische Geistlichkeit hinein reichte die ansteckende Kraft valentinianischer Ideen, während gleichzeitig im Orient eine Schule seines Namens blühte und sich rühmte, die Lehre des Meisters unverfälscht zu überliefern. Auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand um 154 Marcion aus Pontus. Etwas später als Valentin und Kerdon nach Rom gekommen, hat er doch, wie es scheint, schon im J. 144 den Bruch mit der katholischen Kirche Roms vollzogen und im Gegensatz zu ihr, aber auch unabhängig von anderen häretischen Parteien seine eigene Kirche des gereinigten Evangeliums gestiftet. Polykarps Zeugnis hat es nicht hindern können, daß Marcion während derselben Amtsverwaltung des Bischofs Anicet (a. 154—165), zu deren Anfang Polykarp in Rom war, die größten Erfolge erzielte. Obwohl Marcion schon vor seiner Niederlassung in Rom in seiner Heimat mit der Kirche in Zwiespalt gerathen war, so gehört doch seine gesamte Thätigkeit als selbständiger Lehrer und Parteihaupt erst seinem römischen Aufenthalt, etwa der Zeit von 140—165 an. Der nach Zeit und persönlichen Verhältnissen zuverlässigste Berichterstatter, Irenäus versichert uns ebenso wie alle Späteren, daß Marcion erst in Rom unter dem bestimmenden Einfluß des syrischen Gnostikers Kerdon die eigentümliche Lehre ausgebildet habe, welche das Bekenntnis seiner Gemeinde wurde. Er hat mehrere Jahre

innerhalb und neben der römischen Gemeinde gelebt, ehe er sich für immer von ihrer losriß. Mit dem auf die Spitze getriebenen Widerspruch gegen das kirchliche Christentum und mit der Organisation einer Gegenkirche hängt aber aufs innigste auch sein Unternehmen zusammen, ein von allen judaistischen Zuthaten gereinigtes N. Testament herzustellen. Nicht vor der Losreißung von der katholischen Kirche, aber schwerlich auch viel später, also um 144—150 wird er seiner Gemeinde sein „Evangelium“ und sein „Apostolicum“ gegeben haben. Daß er damals schon einige Jahre im Abendland gelebt hatte, bezeugt auch der Text seiner hl. Schriften. Trotz der Dürftigkeit der erhaltenen Bruchstücke und der Schwierigkeit einer sicheren Unterscheidung zwischen dem, was er vorfand, und dem, was er selbst durch bewußtes Verfahren erst herstellte, darf doch behauptet werden, daß der Bibeltext, welchen Marcion seiner Revision zu Grunde legte und zu einem beträchtlichen Theil unverändert beibehielt, einen entschieden abendländischen Charakter trägt. An nicht wenigen Stellen hat Marcion seiner Gemeinde einen Text geboten, welcher sich völlig gleichlautend oder sehr ähnlich nur bei lateinischen Zeugen der vorhieronymianischen Bibel findet [1]. Noch häufiger wird Marcions Text außerdem noch durch die griechischen Zeugen des Abendlands, durch Irenäus, durch den Cantabrigiensis der Evangelien, durch den Claromontanus und den Boernerianus der paulinischen Briefe bestätigt [2]. Dann sind aber auch die zahlreichen Fälle nicht ohne Beweiskraft, wo ein vorwiegend für das Abendland bezeugter Text, welcher bei Marcion sich wiederfindet, zugleich

1) Die Sache wurde schon von Sanday, The gospels in the 2. century (1876) p. 231 ff. berührt. Indem ich mich für alles Einzelne auf Beil. V, 2 berufe, gebe ich hier nur die Stellen: Ev. 10, 25 (ein zweifelhafter Fall, weil die Übereinstimmung mit einer einzigen lat. Hs. zufällig sein könnte); 12, 1; 12, 10; 12, 30; 17, 2 (nur in einem Nebenpunkt zugleich durch cod. gr. D gestützt); 17, 22; 23, 2 (resp. 5); 1 Kor. 6, 20; 12, 9; 14, 19.

2) Ev. 5, 14; 5, 39; 6, 23; 6, 26; 6, 31; 8, 45; 9, 22; 11, 20; 11, 41; 12, 20; 12, 31; 12, 59; 18, 35; 20, 36 (wo in einem Punkt minusc. gr. 157 hinzutritt); Gal. 1, 6; 3, 14; 5, 1; 5, 14; 1 Kor. 1, 18; 1, 22; 4, 5 (?); 6, 20; 15, 36; 15, 50; 2 Kor. 4, 6 (in einigen Stücken); 5, 10; Eph. 1, 12; 5, 28. Nur mit cod. D Ev. 24, 37.

durch einzelne Zeugen des Morgenlandes z. B. durch den Syrus Curetonianus bestätigt wird [1].

Neben diesen beunruhigenden Geistern fehlte es in Rom nicht an Vertretern der kirchlichen Überlieferung und des katholischen Gemeinglaubens. Während wir von keinem einzigen in Rom einheimischen Christen dieser Zeit etwas Näheres wissen, übte die Reichshauptstadt und die dortige Gemeinde schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts ihre Anziehungskraft auf manche treue Glieder der auswärtigen Gemeinden nicht minder, als auf die Häretiker aus. Unter diesen fremden Christen in Rom ragt Justin der Märtyrer als Wanderlehrer und Schriftsteller hervor [2]. Um 150 nahm er dort zum ersten Mal einen längeren Aufenthalt und schrieb damals in Rom nicht nur seine Apologie an Antoninus Pius, sondern allem Anschein nach auch seine etwas früher herausgegebene Streitschrift gegen alle Häresien, und den bald nach der Apologie ausgearbeiteten Dialog mit dem Juden Tryphon. Noch ehe Justin dazu gekommen war, seine bereits fertiggestellte Schutzschrift für die Christen zu überreichen, bewies eine neuerdings stattgefundene Verurtheilung dreier Christen durch den Stadtpräfekten Urbicus, daß in Rom so gut wie in den Provinzen auch unter dem „frommen“ Kaiser und seinem „philosophischen“ Mitregenten noch immer die alten Bestimmungen zu Recht bestanden, wonach das bloße Bekenntnis zum Christenglauben mit dem Tode bestraft werden sollte. Justin selbst spricht in dem

---

1) Ev. 4, 34; 5, 24; 6, 21; 6, 25 (?); 6, 37; 9, 16; 9, 54 f. (?); 12, 14; 12, 38; 12, 58; 16, 12; 16, 23; 17, 21; 18, 20; 18, 42; 21, 8; 21, 30; 24, 6; 24, 39; Gal. 1, 8; 2, 1 (?); 2, 9; 5, 9; 5, 24; 1 Kor. 10, 9; 2 Kor. 5, 3 u. 4; 1 Thess. 4, 16 f.; Eph. 1, 9; 1, 13; 4, 6. In mehreren Fällen gehört die Minuskel 157 (cf. Scrivener, Introd [3] p. 200 f.) zu den wenigen Zeugen für Marcions Text: Ev. 16, 12 (*τὸ ἐμόν* außerdem nur durch die lat. Hss. e i l bezeugt)· 20, 36; 21, 8; 21, 30. — Ich erwähne nur noch Ev. 11, 2, wo der Zusatz des cod. D *ἐφ' ἡμᾶς* zu der Bitte um Heiligung des Namens für Marcion nicht sicher genug bezeugt ist, und dagegen der sichere Theil von Marcions Text in D sich nicht findet.

2) Beil. XV, 8. Als Prediger wird Justin charakterisirt von Tatian, orat. 19 (*κηρύττων τὴν ἀλήθειαν*); Acta Just. c. 3 n. 10; c. 4 vor n. 10; dial. 82. 125 wie überhaupt durch den Inhalt und Ton dieser ganzen Schrift, auch durch das, was über sein Verhältnis zu Tatian überliefert ist Iren. I, 28, 1; Hippol. refut. VIII, 16; Pseudotert. haer. 20; Epiph. haer. 46, 1.

Nachtrag, welchen er aus diesem Anlaß seiner Schutzschrift beifügte, die Erwartung aus, daß auch er über kurz oder lang ein Opfer der Denunciationen werden möge. Dies jedoch war unter dem aufregenden Eindruck eines überraschenden Einzelfalles der jüngsten Vergangenheit geschrieben. Im Ganzen war dies doch eine viel friedlichere Zeit für die Christen, als die Regierungszeit Marc Aurels, während welcher zuerst in Rom, dann in Griechenland, Kleinasien und Gallien, zuletzt noch in Afrika Angriffe auf die Christen erfolgten, welche durch ihre Aufeinanderfolge, ihre Heftigkeit und ihre räumliche Ausdehnung den Namen einer förmlichen und allgemeinen Christenverfolgung verdienen. Auch diese Zeit hat Justin erlebt. Zum zweiten Mal hat er unter der Doppelregierung des M. Aurelius und des L. Verus einen längeren Aufenthalt in Rom genommen und ist in einem der Jahre 163—167 dort mit 6 anderen Christen verschiedenster Herkunft, welchen er in der Zeit der Gefahr und der Unterbrechung der gewöhnlichen Gemeindegottesdienste im kleinsten Kreise als Lehrer gedient hatte, enthauptet worden. Man sollte Justin nicht einen Samariter nennen. Nur im Sinne der Landsmannschaft nennt er die Samariter sein Volk [1]. Zu dem Volksstamm und der Sekte der Samariter, welche durch die Beschneidung, durch einen nach der mosaischen Thorah eingerichteten Cultus und durch die Messiaserwartung dem Judentum nächstverwandt waren und von Justin selbst wegen ihrer angeblich israelitischen Herkunft dem jüdischen Volk zugerechnet werden [2], gehörte er selbst keineswegs. Er war ein unbeschnittener Heide [3], und selbst von der aramäischen Sprache seiner Landsleute hat er nach den Proben von Erklärungen hebräischer Worte, welche er gelegentlich gibt, kaum eine

1) Dial. 120 extr. *ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω ἐ τῶν Σαμαρέων.* Für diesen Gebrauch von *γένος* ganz abgesehen von der Nationalität cf. AG. 4, 36; 18, 2. 24. Auch der mit gutem Grund verdächtig gefundene Satz ap. II, 15 n. 1 (*ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει*) wäre nicht anders zu verstehen; denn auch *ἔθνος* bezeichnet ja sehr gewöhnlich die Bevölkerung ohne Rücksicht auf die Nationalität AG. 2, 5; Rom. 1, 13 (wo die gesamte Bevölkerung Roms als ein *ἔθνος* betrachtet wird) oder Galenus, anatom. administr. I, 1 (Kühn XIX, 218) *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καί τισιν ἄλλοις ἔθνεσι γενόμενος.*

2) Ap. I, 53 cf. Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 36 f.

3) Dial. 28 n. 3 *τῷ ἀπεριτμήτῳ ἐμοί* cf. c. 19. 29. 41. 43. 114. 119.

Ahnung gehabt. Sein Großvater Bakcheios, bis auf welchen er in der Adresse der Apologie seine Herkunft zurückführt, mag einer der Kolonisten gewesen sein, deren Ansiedelung an der Stelle des alten Sichem, wahrscheinlich unter Vespasian gleich nach der Zerstörung Jerusalems, diesem Ort den Namen Flavia Neapolis verschafft hat. Justins Bildungsdrang machte ihn zum Kosmopoliten. Auch nachdem er, unbefriedigt von den namhaftesten philosophischen Richtungen, welchen er sich zeitweilig angeschlossen hatte, im Christentum die wahre Philosophie gefunden hatte, scheint er, wie vorher als lernbegieriger Jünger der Philosophie, so nun als Missionar des Christentums ein ziemlich unstätes Leben geführt zu haben. Es darf als sicher gelten, daß er um 130 in Ephesus zum Christenglauben bekehrt wurde und in dieser kirchlichen Metropole einige Jahre lang sich in das Christentum und seine Urkunden vertieft hat. Der Dialog mit Tryphon, aus welchem wir dies mit Hülfe der Tradition, welche die Lücken des Textes ausfüllt, erkennen, zeigt uns am Schluß Justin im Begriff, seinen bisherigen Wohnort zu Schiff zu verlassen. Wohin er sich damals zunächst begeben, wo er zwischen seinem ersten römischen Aufenthalt um 150 und dem zweiten um 165 gelebt hat, wissen wir nicht. Soviel aber ergibt sich aus den sicheren Daten, daß Justin schon durch seinen äußeren Lebensgang vor Anderen, welche ständige Glieder oder Vorsteher einer einzelnen Ortsgemeinde waren, zu einem Vertreter der katholischen Kirche im ursprünglichen Sinn dieses Namens gemacht war.

Zu den Männern, auf welche Justin während seines ersten römischen Aufenthalts einen bestimmenden Einfluß gewonnen und bis zu seinem Tode behauptet hat, gehört der Syrer Tatian, welcher noch vor dem Regierungsantritt Marc Aurels (7. März 161) in Rom seine „Rede an die Hellenen", seine christliche Erstlingsschrift herausgab, und darauf eine längere Reihe von Jahren, auch nach Justins Tode noch als christlicher Lehrer und Schriftsteller in Rom thätig war, ehe er sich, wahrscheinlich im J. 172, in den fernen Orient begab. Wie er sich dort um die Herstellung eines syrischen NT's verdient gemacht hat, wurde früher untersucht[1]. Manche bedenkliche Meinungen, mit welchen

1) Cf. oben S. 409 f. 420 ff.; in Bezug auf das Biographische Forsch. I, 268—290 und unten Beil. XV, 9.

er nach Justins Tod noch im Abendland hervorgetreten war, ließen ihn schon dem Irenäus als einen ganz besonders eigenwilligen Häretiker erscheinen; aber zu einer förmlichen Lossagung von der katholischen Kirche und zur Stiftung einer Sekte ist Tatian nicht fortgeschritten. Er wurde noch im Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom als ein Vertreter der rechten Lehre von der Gottheit Christi ehrenvoll genannt. Die Alexandriner Clemens und Origenes polemisiren wohl gegen ihn, aber nur als gegen einen Theologen von heterodoxen Ansichten, nicht als gegen ein Sektenhaupt. Seine apologetische Schrift blieb in der griechischen Kirche in Ehren. In dieser und in den kümmerlichen Resten seiner übrigen griechisch abgefaßten Schriften muß er uns als ein Zeuge für die Zustände der katholischen Kirche um 150—170 gelten.

Schon etwas früher als Polykarp kam Hegesippus auf einer Reise, welche ihn vorher nach Korinth, aber auch noch an manchen anderen Bischofssitz geführt hatte, nach Rom. Dort erlebte er den Übergang des bischöflichen Amtes von Pius auf Anicet. Erst beträchtlich später, um 180 hat er seine Memoiren geschrieben, von welchen wir nur die zum Theil schwer verständlichen Bruchstücke besitzen, die uns Eusebius aufbewahrt hat[1]. Die Thatsachen, aus welchen Eusebius den Schluß zog[2], daß er ein geborener Hebräer gewesen sei, sind im einzelnen nicht hiefür ausreichend; aber in ihrer Gesamtheit machen sie es doch so gut wie gewiß, daß Palästina Hegesipps Heimat war. Er ist der Erste, welcher das sogenannte Hebräerevangelium citirt und ist eben dadurch für die Geschichte des Kanons von Bedeutung. Er hat außerdem irgend etwas aus einem „syrischen“ Evangelium, ferner manche hebräische Ausdrücke und jüdische Traditionen mitgetheilt; und er zeigt ein besonders lebhaftes Interesse für die Geschichte der Kirche von Jerusalem. Mag er nun jüdischer oder heidnischer Herkunft gewesen sein; jedenfalls gehörte er nicht zu einer jener judenchristlichen Parteien, welche in Palästina und den angrenzenden Gebieten gegen die Lebensentwicklung der katholischen Kirche sich abschlossen,

1) S. Beil. XV, 7. Dort auch über einige unsichere nicht durch Eusebius vermittelte Angaben aus Hegesippus.

2) h. e. IV, 22, 7. Außer diesem ganzen Kapitel cf. II, 23, 2—24; III, 11 extr.; c. 16; c. 19 f.; c. 32; IV, 8.

sondern eher zu der Kirche von Jerusalem, die seit den Tagen des Barkochba eine heidenchristliche geworden war. Denn in allen Gemeinden und bei allen Bischöfen, welche er auf seiner Reise bis Rom hin kennen lernte, fühlte er sich sofort heimisch und fand die kirchlichen Zustände, insbesondere rücksichtlich der Lehre der Predigt Christi wie dem AT entsprechend. Nach dieser Thatsache und nicht nach einem vereinzelten Ausspruch Hegesipps, welcher uns ohne seinen Zusammenhang überliefert worden ist, hat sich unsere Vorstellung von der religiösen Denkweise des Mannes zu richten. Denn, wie in den Kirchen von Smyrna, Korinth und Rom um die Mitte des 2. Jahrhunderts und gleich nach derselben gelehrt und geglaubt wurde, das wissen wir der Hauptsache nach aus deutlichen Urkunden. Das Urtheil des Hegesippus bestätigt nur, daß es schon damals eine von Jerusalem bis Rom und darüber hinaus sich erstreckende katholische Kirche gab, welche sich im Gegensatz zu der Lehre und Kirche Marcions sowie zu den gnostischen Schulen ihrer Einheit in Glaube und Lehre bewußter geworden war, als je zuvor. Wie Justin einen Theil seiner Arbeitskraft der Abwehr jener häretischen Richtungen gewidmet hat, so schenkte auch Hegesippus ihnen seine Aufmerksamkeit. Die jungfräuliche Reinheit und die Einheit der Kirche, welche er in den zu ihren Bischöfen haltenden katholischen Gemeinden gerettet fand, war nach seinem Urtheil der ursprüngliche Zustand, welchen seit Ausgang der apostolischen Zeit eine bunte Menge von Irrlehrern zu zerstören bemüht war [1]. Den literarischen Kampf gegen die Gnosis hatte schon etwas früher als Justin Agrippa Castor durch eine Bestreitung der Lehre des Egypters Basilides eröffnet [2]. In der Vertheidigung des Christentums gegen das Judentum war Aristo von Pella vorangegangen [3]. An der Schwelle der Periode, mit welcher sich dieses Buch zu befassen hat, stehen auch die ersten einem Kaiser als Bittschriften überreichten und nachher zu literarischer Verbreitung gelangten Apologien des athenischen Philosophen Aristides [4] und des Apostelschülers Quadratus. Ein

1) Eus. h. e. IV, 22, 4 . . . *ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον* . . . § 5 *οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις.*

2) Beil. XV, 4.

3) Über die Frage, ob wir von dessen Dialog „Jason und Papiscus“ noch wesentliche Stücke besitzen s. Forsch. IV.

4) Auch über dessen Schriften s. Forsch. IV.

kleines Fragment der letzteren, welches Eusebius aufbewahrt hat, und ein großes Stück der ersteren, welches wir seit einigen Jahren in armenischer Übersetzung besitzen, sagen uns nichts über die inneren Zustände der Kirche. Lehrreicher gerade auch in Bezug auf die Geltung der neutestamentlichen Schriften würde eine gleichfalls armenisch erschienene Predigt unter dem Namen des Aristides sein, deren Echtheit jedoch noch Niemand ernstlich gegen das allgemeine Mistrauen vertheidigt hat. Das Gleiche würde von dem berühmten Brief an Diognet gelten, wenn dessen Integrität feststünde und seine ungefähre Gleichzeitigkeit mit Justin, als dessen Werk er überliefert ist, mit einiger Sicherheit begründet werden könnte.

Die Reste der kleinasiatischen Kirchenliteratur des 2. Jahrhunderts sind, auch soweit sie der Mitte desselben näher stehen als dem Ende, größten Theils bereits im vorigen Buche verwerthet worden. Man muß sich aber mehr, als manchmal geschehen ist, gegenwärtig halten, daß zu der Zeit, da Justinus seine auf uns gekommenen Schriften verfaßte, und Marcion auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, nicht nur einzelne Greise wie Polykarp noch am Leben waren, welche als lebendige Denkmäler einer verflossenen Periode inmitten eines neuen Geschlechts dastanden, sondern daß auch die Wortführer der Kirche während der Jahre 160—190, Dionysius von Korinth, Melito von Sardes, Apolinarius von Laodicea, Theophilus von Antiochien und Irenäus sämtlich schon Männer, zum Theil reiferen Alters waren. Selbst Polykrates von Ephesus, welcher erst im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts im Namen der kleinasiatischen Kirche an Victor von Rom schrieb, war, wenn wir als mittlere Zahl hiefür 195 nehmen, schon 130 getauft worden[1]. Eine werthvolle Urkunde der Zeit, welche diese Männer alle bereits miterlebt hatten, ist der Bericht über Polykarps Ende, welchen die Gemeinde von Smyrna wahrscheinlich noch im Jahr dieses Ereignisses (155) oder doch sehr bald darnach zunächst der Gemeinde von Philomelium, aber sofort mit dem Auftrag allgemeiner Verbreitung erstattete. Um diese Zeit entstanden auch die apokryphen Erzählungen über die Apostel Johannes, Andreas und Thomas, als deren Verfasser sich ein angeblicher Schüler des Johannes

1) Eus. h. e. IV, 24, 7, zur Deutung cf. Beil. XV, 2.

Lucius (Leukios) Charinus eingeführt[1]. Noch älter ist wahrscheinlich die schöne Legende von Thekla und Paulus, deren Verfasser sein Amt als Presbyter einer kleinasiatischen Kirche niederlegen mußte, nachdem er überführt worden war, Dichtung für Wahrheit ausgegeben zu haben[2].

In tiefstem Dunkel liegt während dieser Periode die Kirche Egyptens. Eine dürre Bischofsliste, die dürftigen Nachrichten über den Gnostiker Basilides und seinen Sohn Isidor, gelegentliche Erwähnung von Christen in Alexandrien[3]: das ist beinah Alles, was uns die Existenz einer Kirche daselbst bezeugt. Ziemlich sicher ist außerdem noch, daß zuerst um 150 oder 160 ein Christ in Egypten mehrere sibyllinische Weissagungen jüdischen Ursprungs umgearbeitet und selber neue hinzugedichtet hat[4].

Andere Schriften, welche von Manchen der Mitte des 2. Jahrhunderts zugewiesen worden sind, wie die Briefe des Ignatius und des Polykarpus, die Lehre der 12 Apostel, der Hirt des Hermas und die Predigt, welche unter dem falschen Namen des 2. Clemensbriefes auf uns gekommen ist, lasse ich hier noch außer Betracht, weil ich ihre Entstehung vor dem J. 130 für bewiesen oder erweislich halte.

1. Justinus Martyr und die apostolischen Schriften.

Unter den Zeugen für den Gebrauch und die Geltung der apostolischen Schriften in der Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts stelle ich Justin[5] voran, weil wir nur von ihm umfängliche Schriften besitzen. Es ist ein Übelstand, daß uns nur apologetische Schriften Justins vollständig oder nahezu vollständig erhalten sind: die Apologie, welche er als Bittschrift

1) Cf. meine Acta Joannis (1880) und unten Beil. X, 4.

2) Tert. de bapt. 17 s. Beil. X, 3.

3) Hadriani epist. ad Servianum bei Vopiscus, Script. hist. Aug. XXIX, 8; Justin. apol. I, 29; II, 2.

4) Es ist der Redaktor von Sibyll. V und der wahrscheinlich mit diesem identische Dichter von Sibyll. VIII, 1—216 cf. meine Abh. „über Ursprung u. religiösen Charakter der sib. Bb IV. V. VIII, 1—216; XII. XIII" Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1886, besonders S. 37—46; 77—81.

5) Über das Chronologische s. Beil. XV, 8, über den Dialog und die Schrift von der Auferstehung meine Studien zu Justin Ztschr. f. KG. VIII S. 20 ff. 37 ff.

für seine Glaubensgenossen an den Kaiser Antoninus Pius richtete, nebst dem Nachtrag zu derselben, welche man als zweite Apologie zu citiren pflegt, und das größere der Vertheidigung und Empfehlung des Christentums gegenüber dem hellenistischen Judentum gewidmete Werk, welchem er die Form eines Berichts über eine zweitägige Disputation mit dem berühmten jüdischen Lehrer Tryphon oder Tarphon gegeben hat. Von den zahlreichen sonstigen Schriften unter Justins Namen hat nur diejenige über die Auferstehung einen begründeten Anspruch auf diesen Namen; aber sie ist sehr unvollständig erhalten, und auch diese trägt mehr oder weniger apologetischen, so zu sagen exoterischen Charakter. Schon das Bruchstück der Einleitung zeigt, daß Justin nicht zum wenigsten solche Leser im Auge hat, welchen die Offenbarung der vollkommenen Wahrheit in dem fleischgewordenen Logos, welcher Jesus Christus heißt, erst verkündigt werden muß. Und beim Übergang zu dem Thema erklärt er es ausdrücklich als seine Absicht, den mannigfaltigen Angriffen des Teufels sowohl auf die bereits Gläubiggewordenen als die noch Ungläubigen entgegenzutreten. Die Schwachen, denen er damit dienen will, sind also ebensowohl Heiden, die er für den Glauben gewinnen möchte, als Christen, die er vor dem Abfall zu bewahren wünscht[1]. Besäßen wir Justins Schrift gegen Marcion, so würden wir aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur über den Bibelkanon Marcions besser wie jetzt unterrichtet sein, sondern Justins Auseinandersetzung mit demselben müßte uns auch Aufklärungen über die damalige Bibel der Kirche bringen, welche man in den apologetischen Schriften von vorneherein nicht erwarten kann zu finden. Die Anschuldigungen des Christentums von heidnischer wie von jüdischer Seite bezogen sich nicht auf die hl. Schriften der Christen, und ebensowenig waren diese unmittelbar als Mittel der Vertheidigung und der Überführung des Gegners zu verwenden. Immer nur beiläufig

1) de resurr. c. 1 Otto II³, 214 cf. c. 3 p. 222 *μὴ θαυμαζέτωσαν οὖν οἱ τῆς πίστεως ἐκτός*. Er entschuldigt sich c. 5 p. 226 wegen des Gebrauchs heidnischer und weltlicher Gründe unter anderem auch damit *ὅτι πρὸς ἀπίστους τούτους ποιούμεθα τοὺς λόγους*. Im allgemeinen ist für diesen Charakter der Schrift zu vergleichen die ebenso betitelte des Athenagoras und meine Bemerkungen über Hippolyts Schrift von der Auferstehung an Mammaea Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 32.

und im Zusammenhang sachlicher Darlegungen des christlichen Glaubens und Lebens kommt Justin in diesen Schriften auch auf die Bücher zu reden, aus welchen die Christen seiner Zeit die Lehre Christi kennen lernten, oder durche welche die Apostel, die Lehrer der Christenheit, noch immer fortfahren ihr Lehramt auszuüben. Es genügt ihm nicht, gegenüber den heidnischen Verdächtigungen der christlichen Sittlichkeit die gegentheilige Behauptung auszusprechen, daß die Christen den Geboten des Stifters folgend eines sittenreinen Wandels sich befleißigen. Als einen Beleg dafür führt er eine stattliche Reihe von sittlichen Anweisungen Jesu selber an, wie wir sie in den Evangelien lesen (apol. I, 15—17), ohne anzudeuten, wo und wie sie überliefert seien. Der verständige Leser, welcher durch Justin hörte, wenn er es nicht ohnedies wußte, daß Jesus vor 150 Jahren geboren und zur Zeit des Tiberius gekreuzigt worden sei (apol. I, 13. 46), sagte sich selbst, daß seine Anhänger die vielen Aussprüche, von welchen der Apologet so reichliche Proben gegeben, in schriftlicher Aufzeichnung besitzen müßten. Er war darauf vorbereitet, daß Justin gelegentlich, als ob sich das von selbst verstünde, von den Männern sprach, welche Alles, was Christus betrifft, aus der Erinnerung aufgezeichnet haben[1]. Es geschieht dies zum ersten Mal im Zusammenhang des theoretischen Hauptbeweises, welchen Justin für die Wahrheit des Christenglaubens aus der genauen Übereinstimmung zwischen der uralten Weissagung der Propheten und der Geschichte Jesu zu führen unternimmt, und zwar an einem Punkte, welcher die Geneigtheit des heidnischen Lesers zum Glauben auf schwere Probe stellte. Es galt die jungfräuliche Geburt Christi. Da war es natürlich, beiläufig einmal anzudeuten, daß die Christenheit mit ihrem Glauben an das denkbar Wunderbarste nicht einer unbestimmten mündlichen Tradition folge, sondern den Aufzeichnungen von Männern, die den Thatsachen nahe standen. Ebenso beiläufig wird als Grund des Glaubens der Christen an die Berichte jener Männer die wunderbare Übereinstimmung dieser Berichte mit der alttestamentlichen Weissagung genannt, ein Motiv zum Glauben, von

---

1) Apol. I, 33 *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προδεδηλωμένου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο γενησόμενον* (cod. *τοῦτον γεννησόμενον*) *ὡς προεμηνύομεν, ἔφη.*

welchem Justin hofft, daß es auch auf den Nichtchristen Eindruck machen werde. Es ist wiederum ein vor anderem Wunderbares, nämlich das Mysterium des Glaubens, in welchem die Christen das Abendmahl feiern, wodurch Justin sich veranlaßt sieht zu bemerken [1], daß die Apostel in den von ihnen verfaßten „Erinnerungen", welche den Namen „Evangelien" führen, berichtet haben, daß ihnen von Jesus durch die Einsetzung des Abendmahls der Befehl zu der Feier gegeben worden sei, welche noch immer im Sinne der Stiftungsworte von der Gemeinde gefeiert wird. Es war das kein theologischer Schriftbeweis, aber doch ein bescheidener Versuch, auch dem Fernstehenden ein Gefühl davon zu verschaffen, daß der Christenglaube auf beurkundeten Thatsachen beruhe. Daß die Apostel Zeitgenossen und persönliche Vertraute des Religionsstifters gewesen, lag in der Form dieser Berufung auf ihre Aufzeichnungen, war aber auch schon mehrmals ausgesprochen. Zugleich war die hohe Bedeutung dieser Zeugen in einer, wie Justin meint, auch für den Heiden imponirenden Weise hervorgehoben, indem gezeigt wurde, daß die großartige Wirkung der von Jerusalem ausgegangenen Predigt der ungebildeten Apostel nur die pünktliche Erfüllung uralter Weissagungen sei [2]. Hiernach bedurfte es dann keiner umständlichen Erklärung oder Rechtfertigung, wenn Justin in der nachfolgenden Beschreibung des sonntäglichen Gottesdienstes der Christen als das erste Stück die Vorlesung jener „Erinnerungen der Apostel" neben derjenigen von Schriften der Propheten hervorhebt [3]. Es liegt auf der Hand, daß Justin in allen diesen Mittheilungen nicht einfach die Sprache redet, welche er als Christ im Verkehr mit Christen zu führen pflegte, sondern seiner Stellung als Anwalt des Christentums vor einem mit den Verhältnissen und Einrichtungen der Christen wenig bekannten Richter und Publikum auch in der Wahl der Ausdrücke einge-

1) Apol. I, 66 *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς.*

2) Apol. I, 39. 40. 42. 45. 49. 50. 53.

3) Apol. I, 67 *καὶ τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.*

denk bleibt. Er verschweigt nicht ganz die in der Kirche ausgebildeten Kunstausdrücke; im Gegentheil zeigt er sich mehrfach bestrebt, sie anzubringen, aber auch zu deuten, damit die Heiden, wenn sie dieselben aus christlichem Munde hören, nichts Verkehrtes darunter verstehen oder gar Bedenkliches dahinter vermuthen. Während er die christliche Taufe in der Apologie als ein Wasserbad beschrieben hat und beharrlich so benennt, bemerkt er einmal ausdrücklich, daß dies Bad bei den Christen „Erleuchtung" heiße[1]. Ebenso nach einer sehr deutlichen Beschreibung der Abendmahlsfeier, daß diese „Speise" bei den Christen den Namen „Eucharistie" trage[2]. In der christlichen Gemeinde heißen die apostolischen Schriften, welche Justin für seine heidnischen Leser als „Erinnerungen der Apostel" charakterisirt hat, nicht so, sondern regelmäßig „Evangelien" (apol. I, 66).

Wesentlich anders verhält es sich auch nicht mit der Art, wie Justin im Dialog mit Tryphon über christliche Dinge redet. Zwar hat der Jude Tryphon sich schon vor seiner Begegnung mit Justin darum bemüht, die Sittenlehre Jesu aus den Quellen kennen zu lernen. Er hat sich „das sogenannte Ev." verschafft und darin gelesen[3]. Er kennt dasselbe unter diesem bei den Christen üblichen Namen, welchen er nicht wie andere Rabbinen

1) Apol. I, 61 *καλεῖται δὲ τοῦτο λουτρὸν φωτισμός.* Aber auch nachher c. 62. 65 *λουτρόν, λούειν.* Der eigentliche Kunstausdruck *βάπτισμα*, welcher im Dialog nicht selten vorkommt, fehlt in der Apologie.

2) Apol. I, 66 *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*, I, 30 *τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστόν.* Cf. zur Form außer der Bemerkung über die Evangelien (oben S. 466 A. 1) auch I, 55 *τοῦτο τὸ τρόπαιον* (das Kreuz), *ὃ καλεῖται ἱστίον.* Auch den Brudernamen behandelt Justin als einen christlichen Kunstausdruck apol. I, 65 *ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς.* Es ist zu vergleichen, wie in den Akten des Karpus und Papylus (cod. Paris 1468 fol. 135[b]) die Erklärung des Letzteren vor dem Richter, daß er viele Kinder habe, durch eine Stimme aus der Corona erklärt wird: *κατὰ τὴν πίστιν αὐτοῦ τῶν Χριστιανῶν λέγει τέκνα ἔχειν.*

3) Dial. 10 Tryphon sagt: *ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμαι εἶναι, ὡς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά· ἐμοὶ γὰρ ἐμέλησεν ἐντυχεῖν αὐτοῖς.* c. 18 spricht Justin *ἐπειδὴ γὰρ ἀνέγνως, ὦ Τρύφων, ὡς αὐτὸς ὁμολογήσας ἔφης, τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα, οὐκ ἄτοπον νομίζω πεποιηκέναι καὶ βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια πρὸς τοῖς προφητικοῖς ἐπιμνησθείς.*

seiner Zeit durch einen Spottnamen ersetzen, aber auch nicht als eine sachgemäße Bezeichnung geradezu in den Mund nehmen mag. Es ist daher auch nicht auffallend, daß Justin gelegentlich ein Wort Jesu als ein im Ev. geschriebenes bezeichnet [1], während er gewöhnlich auch hier Worte und Thaten Jesu ohne Angabe der Quelle anführt. Befremdlicher erscheint es, daß er unmittelbar nach dieser Stelle im zweiten Theil des Dialogs und von da an in rascher Folge 13mal das Ev. oder die Evv. mit dem in der Apologie gewählten Ausdruck als „Erinnerungen der Apostel" bezeichnet [2]. Aber es ist erstlich zu bedenken, daß der berühmte Rabbi Tarphon aus Palästina, dessen Haß gegen die Evv. und die übrigen Schriften der Christen bekannt war, für den Tryphon des Dialogs wenig mehr als den Namen hergegeben hat [3]. In der That ist dieser Letztere ein hellenistischer Jude von philosophischer Bildung. Sodann stellt Justin ihn dar als umgeben von einer Anzahl von Heiden, welche durch ihn dem Judentum einigermaßen geneigt gemacht worden sind. Auf diese am zweiten Tag des Gesprächs noch mehr angewachsene heidnische Gesellschaft nimmt Justin vielfach Rücksicht; sie zu gewinnen ist er nicht zum wenigsten bemüht, woraus sich dann von selbst eine größere Ähnlichkeit der Darstellung zwischen der Apologie und dem Dialog ergab, als man von vorneherein erwarten sollte. Es bleiben Unterschiede genug übrig. Im Dialog hat Justin nicht nöthig, die landläufigen Verdächtigungen der christlichen Sittlichkeit zurückzuweisen, da Tryphon von vorneherein erklärt, daß er jenen Verläumdungen keinen Glauben schenke und vor der Sittenlehre des Evangeliums die größte Hochachtung habe (dial. 10). Dem gelehrten Juden gegenüber braucht Justin auch nicht erst das hohe Alter und die Würde der alttestamentlichen Schriften hervorzuheben. Wenn er sich im Dialog mindestens ebenso stark wie in der Apologie zu der

1) Dial. 100 *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών* (sc. *ὁ Χριστός*).

2) Dial. 100 (Otto p. 356 vor n. 13); 101 p. 362; 102 p. 365 n. 16; 103 p. 372 n. 19 und vor n. 23; 104 p. 375; 105 p. 376; p. 378 n. 13 u. 14; 106 p. 378 n. 7, p. 380 n. 9 u. n. 17; 107 p. 382 vor n. 1.

3) Cf. meine Abhandlung „Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog" Ztschr. f. KG. VIII, 54 ff., über Rabbi Tarphons Kenntnis der christlichen Literatur ebendort S. 64, über die Gesellschaft, in welcher Justin den Tryphon antrifft S. 57 ff.

Inspiration und Untrüglichkeit des AT's bekennt[1], so ist es das apologetische Interesse, welches ihn bestimmt, das ihm mit dem diesmaligen Gegner Gemeinsame zu betonen, und dies um so mehr, als die Freiheit des katholischen Christentums vom mosaischen Cerimonialgesetz dem Juden als eine Auflehnung gegen die göttliche Auktorität des AT's erscheinen mußte. Der positive Beweis für die Wahrheit des Christentums wird auch hier aus der Übereinstimmung der evangelischen Geschichte mit der prophetischen Weissagung geschöpft. Dem gelehrten Juden gegenüber muß dieser Beweis nur gründlicher und gelehrter geführt werden. Ausführlicher sind die Anführungen aus dem AT, eingehender die Deutung, vollständiger die Vergleichung der Geschichte des Christentums mit der Weissagung, und häufiger auch die Bemerkung, daß diese Geschichte wenigstens ihrem grundlegenden Anfang nach durch Schriften der Apostel beurkundet sei[2]. Es geschieht dies im allgemeinen in dem gleichen

1) Dial. 7. 32 (n. 6 u. 8). 36 (n. 4 u. 13). 65 (n. 3. 4). 74 (n. 2) cf. noch c. 29 *ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκειται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις· ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν*, sowie die Äußerungen der Entrüstung über die jüdischen Textfälschungen c. 73 extr. Sie sind schlimmer als der grauenhafteste Götzendienst und Prophetenmord.

2) Dial. 49 (n. 17) *καὶ γέγραπται, ὅτι „τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς“* (Mt. 17, 13), dial. 88 *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν*, c. 100 (gleich nach dem S. 468 A. 1 angeführten Citat aus „dem Evangelium“) *υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες*, c. 101 *ἃ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται*, c. 102 (n. 16) *ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ δεδήλωται*, c. 103 (n. 18 f.) *καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος . . . ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων*, ibid (vor n. 23) *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται, ὅτι κτλ.*, c. 101 *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται γενόμενον*, c. 105 (n. 3) *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος* (Otto *γεγεννημένος*) *καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα*, c. 105 (n. 13) *ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον*, c. 105 (vor n. 15) *ταῦτα εἰρηκέναι* (*ὁ Χριστὸς*) *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν γέγραπται*, c. 106 (n. 7) *ὡς*

Interesse wie in der Apologie. Daß es aber häufiger vorkommt, als in der Apologie, hat, abgesehen von der größeren Ausführlichkeit des Dialogs, auch darin seinen Grund, daß Justin es hier mit einem Juden zu thun hat, welcher daran gewöhnt ist, die Thatsachen der Offenbarung in Gestalt des geschriebenen Wortes vor sich zu sehen. Auch dem Justin ist es offenbar geläufig, Worte und Thaten Jesu ebenso mit einem auf die Berichte der Apostel hinweisenden *γέγραπται* anzuführen, wie die vorchristlichen Offenbarungen mit dem gleichen Hinweis auf das AT. Aber er zeigt doch Geschmack genug, um sich davor zu hüten, dem Juden gegenüber solch' ein „es steht geschrieben" als einen an sich selbst genügenden Beweis geltend zu machen [1]. Daraus läßt sich jedoch nicht schließen, daß Justin das auch Christen gegenüber nicht zu thun pflegte, welche wie er den über Christus berichtenden Aposteln unbedingten Glauben schenkten [2],

καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον, c 106 (n. 9 ff.) *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν τοῦ αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη*, c. 106 (n. 17) *ἀνατείλαντος οὖν καὶ ἐν οὐρανῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἀστέρος, ὡς γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ κτλ*, c. 111 *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.*

1) Über den einzigen Fall, wo er die Regel einigermaßen verletzt (dial. 49 n. 17) s. später.

2) Apol. I, 33 oben S. 465 A. 1; dial. 119 *ὃν γὰρ τρόπον ἐκεῖνος* (Abraham) *τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ ἐπίστευσε καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ, τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν, πιστεύσαντες μέχρι τοῦ ἀποθνήσκειν πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀπεταξάμεθα.* Die stilistische Ungenauigkeit dieses Satzes ist nicht durch die Umstellung *τῇ τε διὰ τῶν ἀποστόλων* zu beseitigen. Jedenfalls darf das nicht, wie von Credner, Gesch. d. Kanons S. 13 124, stillschweigend als Text geboten werden. Es ist ein und dieselbe Stimme Gottes, welche sowohl durch die Apostel Christi zum zweiten Mal (nach der Zeit Abrahams und des AT's) geredet, als auch durch die Propheten den Christen gepredigt worden ist. Die Incorrectheit liegt in dem *τῇ* vor *διὰ τῶν προφητῶν*, wodurch der Schein entsteht, als ob zwei Stimmen

und überhaupt die Apostel als die für alle Folgezeit maßgebenden Lehrer der Christenheit verehrten. In jeder Beziehung bedarf die Ausdrucksweise Justins des Apologeten einer Übersetzung in die Sprache Justins als des Mitglieds der christlichen Kirche. In Bezug auf einzelne besonders auffällige Eigentümlichkeiten seiner apologetischen Sprache hat er selbst ausgesprochen, was denselben in der Sprache der Kirche entsprach. So kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß er in bewußter Rücksicht auf die außerhalb der Kirche stehenden Leser, für welche er als Apologet schrieb, die Schriften, welche in der damaligen Kirche den Namen „Evangelien" trugen, „Erinnerungen der Apostel" genannt hat.

Der Name war trefflich gewählt und sehr geeignet, dem literarisch gebildeten Heiden eine richtige Vorstellung vom Wesen der Evangelien zu geben. An der Spitze der Literaturgattung, welcher die Griechen den Namen ἀπομνημονεύματα gaben [1], steht der Zeit und der Würde nach das berühmte Werk Xenophons; und an diesem als dem allein vollständig erhaltenen Beispiel und dem Vorbild der jüngeren Schriften gleichen Titels läßt sich der Charakter der Gattung und der Sinn des Namens am sichersten erkennen. Das Bild seines Lehrers Sokrates, wie es auf Grund seines persönlichen Verkehrs mit ihm in seiner Erinnerung lebte, und besonders das, was er diesen im Gespräch mit den verschiedensten Personen hatte reden hören, wollte Xenophon aus der Erinnerung aufzeichnen. Nicht Aufzeichnungen für das eigene Gedächtnis oder eine Sammlung von „Denkwürdigkeiten" für die Nachwelt [2], sondern seine „Erinnerungen" an Sokrates bildeten

Gottes unterschieden würden, eine durch die Apostel, eine andere durch die Propheten, und am Ende noch eine dritte, die an Abraham gelangt ist. Solche Nachlässigkeiten finden sich aber bei besseren Schriftstellern als Justin.

1) Cf. E. Köpke, Über die Gattung der ἀπομνημονεύματα in der griechischen Literatur. 1857 (Progr. der Ritterakademie zu Brandenburg).

2) Das wären ὑπομνήματα, wie sie Hegesipp geschrieben hat (cf. Köpke S. 1, auch desselben Abhandlungen de hypomnematis graecis, Programm des Werderschen Gymn. Berlin 1842; und die deutsch geschriebene Fortsetzung des letzteren im Progr. der Ritterakad. 1863). Die übliche Übersetzung „Denkwürdigkeiten" des Xenophon, der Apostel etc. ist eine irreführende Nachbildung der, wie Köpke S. 6 mit Recht urtheilt, barbarischen Übersetzung des Petrus Victorius *Memorabilia*

den Inhalt seines Buchs [1]. Verhältnismäßig nur Weniges schöpfte er aus den Erzählungen anderer Zeitgenossen [2]; aber auch auf Solches paßte, abgesehen vom Namen des Verfassers, der Titel. Durch die Erinnerung der Augen- und Ohrenzeugen aufbewahrt und aus derselben geschöpft war Alles, was Xenophon in diesem Buche darbot. Zur vollen Objektivität der Darstellung, welche er anstrebte, gehörte es, daß er an der einzigen Stelle, wo er sich selbst als mithandelnde Person einführte [3], in dritter Person unter dem Namen Xenophon von sich redete, während er sich überall da, wo er als berichtender und urtheilender Schriftsteller auftritt, der ersten Person bediente. Im Begriff des Wortes lag es nicht, daß die als *ἀπομνημονεύματα* betitelten Schriften vorwiegend Reden, Gespräche und einzelne Aussprüche bedeutender Männer enthielten und daher auch mit der Gattung der *ἀποφθέγματα* sich berührten [4]. Nicht einmal von dieser letzteren Gattung waren Erzählungen ausgeschlossen; denn die sententiösen oder witzigen Aussprüche wurden regelmäßig in historischer Einrahmung, in Form der Anekdote überliefert und konnten größten Theils gar nicht anders überliefert werden. Vollends aber „Erinnerungen“ und aus der Erinnerung geschöpfte Aufzeichnungen konnten an sich ebensogut auf Handlungen und Ereig-

---

Socratis. Richtiger Cicero, de nat. deor. I, 12 *Xenophon . . . in iis, quae a Socrate dicta rettulit*; Gellius noct. att. XIV, 3, 5 *Xenophon in libris, quos dictorum atque factorum Socratis commentarios composuit.*

1) Xenoph. memor. I, 3, 1 *γράφω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* cf. I, 4, 2 und viele ähnliche Stellen.

2) Xenoph. memor. I, 4, 30 u. 40 (*λέγεται*); IV, 8, 4 *λέξω δὲ καὶ ἃ Ἑρμογένους τοῦ Ἱππονίκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ.*

3) I, 3, 8 und dagegen das „Ich“ von I, 1, 1 an unendlich oft s. vorher A. 1. 2.

4) In den Scholien zu Aristides (ed. Dindorf III, 718) *Ξενοφῶν ἐν τοῖς ἀποφθέγμασι Σωκράτους* cf. auch hierüber Köpke S 5. 8 Die Vertauschung der beiden Titel lag um so näher, da auch der einzelne, in der Erinnerung der ersten Hörer aufbewahrte und von da in die mündliche oder schriftliche Überlieferung übergegangene Ausspruch des berühmten Mannes ein *ἀπομνημόνευμα* desselben, d. h. eigentlich eine Erinnerung an denselben oder aus dem Leben desselben genannt wurde cf. Clem. strom. II, 118 (mit anekdotenartiger Einrahmung); Sext. Empir. hypotyp. II, 245 p. 115 Bekker; Plutarch, Cato 7 extr. *τὰ ἀπομνημονευόμενα*, damit gleichbedeutend c. 8 *τὰ ἀποφθέγματα.*

nisse, als auf Reden sich beziehen[1]. Das Übergewicht der Reden in den meisten dieser Schriften war dadurch bedingt, daß es nicht Helden der That, sondern Meister der Philosophie waren, deren Charakterbilder ihre Schüler durch solche Darstellungen nach der Erinnerung zu zeichnen bemüht waren. Wie wenig das im Wortbegriff des Titels lag, zeigen die „Erinnerungen“ des Favorinus aus Arles zur Zeit Hadrians, welche nach den vorhandenen Bruchstücken nur sehr wenige Aussprüche und dagegen mancherlei biographische und literarische Überlieferungen über Plato, Aristoteles, Demetrius Phalereus u. A. enthalten haben. Nur darin verleugnete dieser ältere Zeitgenosse Justins den Stil dieser Literaturgattung, daß er, wenigstens vorwiegend, nicht Selbsterlebtes und überhaupt nicht bis dahin mündlich Überliefertes darstellte, sondern hauptsächlich aus älterer Literatur schöpfte Indem Justin in seinen apologetischen Schriften die Evangelien „Erinnerungen der Apostel“ nannte, schwebten ihm gewiß nicht solche entartete Beispiele der Gattung vor. Schon der Name der Apostel, der Jünger Jesu, bürgte dafür, daß er den jedem Gebildeten geläufigen Ausdruck in seinem ursprünglichen Sinn meinte. Erwägt man, wie Justin im Nachtrag der Apologie seinen Christus dem Sokrates gegenüberstellt, und gleich darauf ein ausführliches Citat aus Xenophons Memorabilien bringt[2], so ist kaum zu bezweifeln, daß er eben an diesen Urtypus der Gattung hat erinnern wollen. Der Vergleich war eben so treffend, als verständlich. Evangelien, als deren Verfasser Jünger Jesu galten, konnten ja nichts Anderes sein, als aus der Erinnerung dieser Verfasser geflossene Aufzeichnungen dessen, was sie mit Jesus erlebt und von ihm gehört hatten. Fand sich in den Evangelien das Eine oder Andere, was nicht gerade der betreffende Evangelist, sondern andere Jünger erlebt hatten, und befanden sich unter den Berichterstattern auch Solche, welche überhaupt nicht mehr aus eigener Erinnerung schöpfen, sondern als Apostelschüler nur das wiedergeben konnten, was

1) Cf. Gellius oben S. 471 f. A. 2 und „Xenophon“ in den Epistol. Socratis et Socraticorum 15 (Epistologr. gr. ed. Hercher p. 621) in Bezug auf seine Apomnemoneumata: *συγγράφειν ἅ ποτε εἶπεν ἀνὴρ καὶ ἔπραξεν.*

2) Apol. II, 10. 11 (Otto I³, 226—230). Schon R. Simon, hist. crit. du texte du NT. (1689) p. 21 f. wies auf die Analogie des xenophontischen Werkes hin.

in der Erinnerung ihrer Lehrer, der Urzeugen fortgelebt hatte, so war dennoch der Name „Erinnerungen der Apostel“ vollkommen berechtigt. Selbst das klassische Vorbild enthielt ja Stücke, welche Xenophon nicht eigener, sondern fremder Erinnerung verdankte. Dürfen wir schon hier einen Augenblick voraussetzen, daß Justins Evangelien dieselben waren, welche sein Freund Tatian bald darauf zu einer Evangelienharmonie verarbeitete, so leuchtet ein, wie sehr dieselben auch in Bezug auf die Art der Selbsteinführung ihrer Verfasser den „Erinnerungen“ Xenophons glichen. Dort wie hier spricht der Verfasser gelegentlich von sich als Schriftsteller in erster Person [1], dagegen aber in dritter Person, wo er sich als mithandelnde Person in der Erzählung auftreten läßt [2]. Unter der gleichen Voraussetzung wird man es auch schwerlich zufällig finden mögen, daß Xenophons „Erinnerungen“ zwar nicht von ihrem Verfasser, aber längst vor Justins Zeiten von den alexandrinischen Gelehrten und Abschreibern in 4 Bücher getheilt waren, und daß es 4 Evv. waren, aus welchen „das Evangelium“ der Kirche bestand, und welche Justin „Erinnerungen der Apostel“ nannte. Er hätte sie auch ὑπομνήματα nennen und damit als Erinnerungsmittel, als Schriften bezeichnen können, die dazu dienen sollten, das Bild des Lebens und der Lehre Christi im Gedächtnis seiner Gemeinde zu erhalten [4]. Aber der Apologet hatte weniger Anlaß, so oder ähnlich einen Zweck auszudrücken, welchen die Evv. in der christlichen Gemeinde zu erfüllen hatte, als auf das innige Verhältnis hinzuweisen, in welchem diese Berichte zu den Thatsachen standen. Indem er hiezu den Titel ἀπομνημονεύματα wählte, vertauschte er wohl einen kirchlichen

1) In der Einzahl Lc. 1, 1—4; in der Mehrzahl Jo. 1, 14 cf. 1 Jo. 1, 1—4.

2) Jo. 13, 23—26; 18, 15 f.; 19, 26—35; 20, 3 f. Der Wechsel zwischen „ich“ und „wir“ in AG. 1, 1 und 16, 10 ff. kann hier außer Betracht bleiben.

3) Cf. Birt, Buchwesen der Alten S. 438 ff. 448.

4) So Clem. al. nach dem Referat bei Eus. h. e. II, 15, und dazu die Deutung in den Hypotyposen zu 1 Petri 5, 13 (Forsch. III, 73. 83. 95 Anm. 13), ferner Eusebius selbst h. e. III, 24, 5. Auch Tertullians *commentarius, commentator* in Bezug auf Evv., AG. und deren Verfasser (ieiun. 10; resurr. 22. 33; de carne Christi 22; c. Marc. IV, 2) geht wohl auf ὑπομνήματα, nicht auf ἀπομνημονεύματα zurück.

Kunstausdruck mit einer dem nichtchristlichen Leser verständlicheren Bezeichnung, entfernte sich damit aber keineswegs von der kirchlichen Betrachtung der Evv.; er schloß sich vielmehr an eine in der Kirche ziemlich verbreitete Ausdrucksweise an [1]. Justin hätte die Evv. auch *ἀπομνημονεύματα Χριστοῦ* d. h. Erinnerungen an Christus nennen können, wie man Xenophons Werk gelegentlich auch „Erinnerungen des (d. h. an) Sokrates" und das Werk, worin Zenon die Erinnerungen an seinen Verkehr mit Krates niedergelegt hatte, „Erinnerungen des (d. h. an) Krates" nannte [2]. Aber das Gebräuchlichere war doch zu citiren „Xenophons Erinnerungen" oder Xenophon, Zenon, Favorinus „in den Erinnerungen". Für Justin aber war dies um so mehr das Natürliche, weil er Gewicht darauf legte, daß die schriftlichen Erinnerungen an Christus von seinen persönlichen Schülern herrühren. „Die Apostel haben geschrieben"; „in den Erinnerungen der Apostel Christi steht geschrieben". Sie, die persönlichen Vertrauten Jesu, denen er zum Theil neue Namen gegeben, in deren Mitte als unter seinen Brüdern er Gott gepriesen hat, die ihn dann, als er gekreuzigt wurde, sämtlich verleugneten und verließen, nachher aber, da der Auferstandene ihnen erschienen,

---

1) Iren. II, 22, 3 *sicut Joannes domini discipulus meminit*; ebenso IV, 10, 1; V, 21, 2 (von Lucas); IV, 2, 3 *quemadmodum Joannes in evangelio commemoratus est*. Epist. ad Florin. bei Eus. V, 20, 6 *καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε* (Polykarp) *τοὺς λόγους αὐτῶν* (der Apostel). Ferner Papias über Marcus bei Eus. h. e. III, 39, 15 *ὅσα ἐμνημόνευσεν . . ὡς ἀπεμνημόνευσεν*, Clem. Al. über Marcus bei Eus. h. e. VI, 14, 6; über Lucas strom. V, 82. Für *ἀπομνημονεύειν* im Sinn der schriftlichen Aufzeichnung aus der Erinnerung cf. noch Origenes über den Hebräerbrief bei Eus. h. e. VI, 25, 13 und Eusebius selbst h. e. V, 8 über Irenäus; demonstr. ev. III, 5, 89 (*Μάρκος . . . ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις*), ebendort § 95. Cf. auch Tatian. or. 21 n. 1 und 5 oben S. 86 A. 1.

2) Diog Laert. VII, 1, 4 im Verzeichnis der Schriften Zenons als ein Werk ohne Interpunction hinter dem ersten Worte *ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά* Xenoph. in ep. Socratic. 18 (ed. Hercher p. 623) in Bezug auf seine Memorabilien *πεποίημαι δὲ τινα ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* s auch die Stellen oben S. 472 A. 4. In den sämtlichen Hss. dieses Werks mit einer einzigen Ausnahme lautet die Überschrift, welche aber sicherlich nicht von Xenophon selbst diese unschöne Form erhalten hat: *Ξενοφῶντος Σωκράτους ἀπομνημονευμάτων βιβλίον πρῶτον* s. C. Schenkel, Xenoph. libri Socratici (1876) praef. p. V.

Buße thaten und wieder gläubig wurden und mit Kraft von oben angethan den Völkern ihren auf Erfahrung gegründeten Glauben verkündigt haben [1]: diese Männer sind die Gewährsmänner für alles das, was die Christen von der Geschichte und Lehre Christi wissen und besitzen. Das hält Justin auch an der einzigen Stelle fest, wo er bestimmt ausspricht, daß die „Erinnerungen der Apostel“ nur theilweise von den Aposteln selbst aufgezeichnet worden sind [2]. Außer ihnen sind doch nur Solche, welche sie als ihre Schüler begleitet haben, an dieser literarischen Arbeit betheiligt gewesen, so daß es doch immerhin Erinnerungen der Apostel sind, welche theils von diesen selbst, theils von Solchen, die aus ihrem Munde von den Worten und Thaten Christi zu hören reichlich Gelegenheit hatten, in den Evangelien schriftlich niedergelegt sind.

Die Frage, welches nun diese Evv. waren, kann nur richtig beantwortet werden, wenn man sich erstlich gegenwärtig hält, daß Justin die fraglichen Bücher überall als eine bestimmte Größe anführt. Er sagt niemals, daß es neben der mündlich

---

1) Apol. I, 50 *καὶ μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν κτλ.* Von ihrer Buße dial. 106; da auch die Anwendung von Ps 22, 23 auf die Apostel im Verkehr mit Jesus (*ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν ἔστη, τῶν ἀποστόλων . . ., καὶ μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν*) cf. Mt. 26, 30. Die Apostel sind die 12 Glocken am Talar des Hohenpriesters Christus dial. 42.

2) Dial. 103 vor n. 23 oben S. 469 A. 2. Über die Veranlassung dieser einmaligen genauen Angabe ist später zu reden. Zu erwähnen ist nur hier schon die Paraphrase von Volkmar, Evangel. Marcions (1852) S. 183 „er glaubt (*φημί*), diese Schriften rührten von den Aposteln selbst oder doch — sei es in der vorliegenden Gestalt der Schrift oder dem Dialekt oder der Darstellung nach zugleich oder selbst unmittelbar nur von den Nachfolgern der Apostel. Er mißt ihnen nur im Allgemeinen apostolischen Ursprung zu“. Derselbe in der Schrift über Justin und sein Verhältnis zu unseren Evv. (1853) S. 11 „Die Evangelien schienen ihm nur im Allgemeinen apostolischen Ursprungs zu sein“ u. s. w. Aber *φημί* heißt nicht „ich meine“ oder „mir scheint“, sondern „ich behaupte“, und *καί* heißt nicht „oder doch“, sondern „und“, und *συντετάχθαι* bezeichnet nicht eine intellektuelle Urheberschaft, sondern die Abfassung der Bücher. „Die Apostel Christi selbst haben geschrieben“ (dial. 88); sie und — wie wir einmal (dial. 103) wo es darauf ankam, erfahren, neben ihnen ihre Schüler — sind die Männer, „welche alles, was Christum betrifft, aus der Erinnerung aufgezeichnet haben“ (apol. I, 33).

sich fortpflanzenden Überlieferung auch bereits allerlei Schriften gebe, in welchen dieselbe zu lesen sei, und daß sich unter diesen Schriften auch solche befinden, welche von Aposteln herrühren und daher vor anderen glaubwürdig seien, sondern stets beruft er sich auf „die Erinnerungen der Apostel, welche Evangelien heißen“ (ap. I, 66), und auf die Apostel als die, welche die gesamte geschichtliche Kunde der Christenheit von Christus aufgezeichnet haben (ap. I, 33). Die Evv. sind für ihn eine ebenso deutlich bestimmte und begrenzte Größe wie die Schriften der Propheten (ap. I, 67). Als Tryphon ihm sagt, daß er die „im Evangelium“ enthaltenen Gebote Jesu mit Bewunderung gelesen habe, kommt Justin gar nicht auf den Gedanken, daß Tryphon aus einer anderen Quelle geschöpft haben könne, als er selbst. Er fragt nicht, welches Ev. oder welche Evv. der Jude in die Hand bekommen habe, sondern setzt als ganz selbstverständlich voraus, daß es dieselben Schriften seien, die er selbst dann auch als „das Evangelium“ citirt, gewöhnlich aber als „die Erinnerungen der Apostel“ bezeichnet [1]. Man darf ferner nicht vergessen, daß Justin in seinen apologetischen Schriften überall als Anwalt der gesamten Christenheit seiner Tage redet. Nur die Ketzer, welche den Christennamen mit Unrecht tragen [2], und diejenigen jüdischen Christen, welche an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes festhalten, sind von dem Kreise ausgeschlossen, in dessen Namen Justin redet [3]. Wenn Justin die Bräuche der Christen beschreibt, hat der vielgereiste Mann nicht nur die einzelne Ortsgemeinde im Auge, in deren Mitte weilend er gerade schreibt, sondern die gesamte heidenchristliche Kirche,

---

1) Cf. Luthardt, Ztschr. f. Prot. u. Kirche Bd. 31 (1856) S. 315. Die Stellen dial. 10. 18. 100 s. oben S. 467 A. 3; S. 468 A. 1.

2) Ap. I, 4. 26. 56; dial. 35. 80.

3) So muß man sagen, obwohl Justin dial. 47 unterscheidet zwischen solchen jüdischen Christen, welche für ihre Person das Gesetz beobachten und dabei den christlichen Charakter der Heidenchristen anerkennen, und denjenigen, welche die Heidenchristen für ihr gesetzliches Christentum zu gewinnen suchen, und nur unter dieser Bedingung mit ihnen Gemeinschaft haben wollen. Die Ersteren will er wohl als Brüder anerkannt wissen, verschweigt aber doch nicht, daß das eben sein persönliches Urtheil sei, dem keineswegs alle Heidenchristen zustimmen; und im ganzen Dialog spricht Justin im Namen derjenigen Christen, welche das Gesetz nicht beobachten.

welche er sich offenbar als eine gleichmäßige Masse vorstellt. Er hebt ausdrücklich den gemeingültigen Charakter seiner Schilderung des sonntäglichen Gottesdienstes hervor [1], worin dann die Bemerkung obenan steht, daß in diesen Versammlungen „die Erinnerungen der Apostel oder die Schriften der Propheten" vorgelesen werden. Es ist darnach schon eine ganz verkehrte Fragestellung, wenn man nach den „Evv. Justins" fragt. Es handelt sich vielmehr um diejenigen Evv., deren öffentliche Vorlesung um 150 in Rom wie in Ephesus, in Stadt und Land einen Hauptbestandtheil des gemeindlichen Gottesdienstes der Christen ausmachte. So gefaßt, ist die Frage schon einmal (oben S. 150 bis 192; 429—452) beantwortet worden. Trotzdem ist es geboten, sie noch einmal aus den Schriften Justins zu beantworten.

Ein Erstes, was man nie hätte verkennen sollen, ist nun dies, daß es eine Mehrheit von Büchern war, welche Justin als „die Erinnerungen der Apostel" zu bezeichnen pflegt; denn *εὐαγγέλια* soll ihr gewöhnlicher christlicher Name sein [2]. So aber hat man in der alten Kirche niemals eine Mehrheit von Erzählungs- oder Redestücken genannt, welche zusammen den Inhalt einer einzelnen Schrift ausmachten, sondern stets nur eine Mehrheit von Schriften, von denen jede einzelne *εὐαγγέλιον* hieß. Daraus ergibt sich aber sofort, daß nicht den sämtlichen Aposteln ohne Unterschied und Ausnahme die Abfassung ihrer „Erinnerungen" von Justin zugeschrieben worden sein kann; denn, selbst wenn man sich eine Vorstellung davon machen könnte, wie 12 Männer an der Abfassung einer einzigen Schrift betheiligt gewesen sein sollen, so wäre doch jedenfalls unbegreiflich, warum dieses Consortium von Schriftstellern nicht in einem einzigen, vielleicht aus vielen Theilen oder Büchern bestehenden Geschichtswerk, sondern in einer Mehrheit von solchen seine Erinnerungen nieder-

1) apol. I, 67 oben S. 466 A. 3. Ich betone die Worte *πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται.*

2) Ap. I, 66 oben S. 466 A. 1. Gieseler, Histor. krit Versuch über die Entstehung der Evv. (1818) S. 15 berief sich mit Unrecht auf Iren. III, 15, 1 zum Beweise, daß der Plural *εὐαγγέλια* nicht für eine Mehrheit von Evangelien entscheide; denn Massuet und Stieren haben doch ohne Frage mit Recht nach cod. Clarom. und Voss. geschrieben *plurima evangelii* (statt *evangelia*) *ostendi per Lucam.* Es ist dasselbe wie kurz vorher *reliquis verbis evangelii, quae per solum Lucam in nostram venerunt agnitionem.*

gelegt hätte. Und dies um so mehr, wenn wir nach Analogie aller auf uns gekommenen Literatur evangelischen Namens annehmen, daß die *εὐαγγέλια* der Kirche zu Justins Zeit mehrere parallele Darstellungen der Geschichte Jesu, also theilweise identischen Stoffs waren. Sowenig Justin da, wo er von den Schriften der Propheten spricht oder sagt, daß die Propheten ihre Weissagungen aufgezeichnet haben, die Vorstellung erwecken will, daß alle Propheten ohne Ausnahme, also auch Nathan und Elias Schriftsteller gewesen, oder daß der ganze Chor der Propheten zu der Abfassung eines einzigen prophetischen Werks mitgewirkt habe, so wenig brauchte er ein Misverständnis seiner Aussagen über die „Erinnerungen der Apostel" und über die Apostel als Verfasser derselben zu befürchten. Jeder verständige Leser begriff als seine Meinung, daß mehrere einzelne Apostel je ein Ev. geschrieben haben. Wenn er nun ein einziges Mal [1] neben den Aposteln auch die Schüler der Apostel als Verfasser der apostolischen Erinnerungen bezeichnet, so hat er offenbar wiederum nicht befürchtet so misverstanden zu werden, als ob die sämtlichen Apostelschüler mit sämtlichen Aposteln bei der Anfertigung der Evv. zusammengewirkt hätten. Jeder verständige Leser verstand beide Plurale, welche der Form nach ganze Kategorien bezeichnen, dennoch dahin, daß darunter einzelne Angehörige beider Klassen als Verfasser je eines Ev. gemeint seien. Aber sowohl die Klasse der Apostelschüler als die der Apostel war durch eine Mehrheit unter den Evangelienverfassern vertreten. Die Bestimmtheit des Ausdrucks gestattet es nicht, anzunehmen, daß Justin mit Rücksicht auf einen einzelnen und einzigen Nichtapostel unter den Evangelisten habe sagen wollen: „Apostel *respective* Apostelschüler haben die Evv. geschrieben." Es befanden sich also unter den kirchlichen Evv. jener Zeit mehrere solche, als deren Verfasser je ein Apostel, aber auch mehrere solche, als deren Verfasser je ein Apostelschüler galt.

Wir sehen, daß zwischen den kirchlichen Evv. zu Justins Zeit und der Evangeliensammlung der nachfolgenden Generation

1) Dial. 103 vor n. 23 s. oben S. 469 A. 2. Daß hier eine genaue Angabe über die Abfassung der einzelnen Bücher beabsichtigt ist, bestätigt auch die Parallele ap. I, 31 *τὰς προφητείας, ὡς ἐλέχθησαν ὅτε προεφητεύοντο, τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν ἑβραΐδι φωνῇ ἐν βιβλίοις ὑπ' αὐτῶν τῶν προφητῶν συντεταγμένας.*

in Bezug auf die Mehrheit und die Qualität der Verfasser nicht nur eine überraschende Ähnlichkeit, sondern völlige Gleichheit besteht. Der Plural *εὐαγγέλια* bei Justin entspricht der Vierzahl der Evv. zur Zeit des Irenäus; die Mehrheit der Apostel, welche je ein Ev. geschrieben haben sollen, finden wir unter den Namen Matthäus und Johannes, die Mehrheit der Apostelschüler, von welchen dasselbe gilt, unter den Namen Marcus und Lucas bei Irenäus und seinen Zeitgenossen wieder. In dieser Beziehung hat Justin kein Wort gesagt, welches nicht Irenäus ebensogut hätte sagen können. Und Irenäus, welcher mindestens 30 Jahr alt war, als Justin seine apologetischen Schriften abfaßte, hat uns versichert, daß das Viergespann der kirchlichen Evv. seiner späteren Lebenszeit seit Menschengedenken in der Kirche gegolten habe. Auch darin stimmt Justins Ausdrucksweise mit derjenigen der nächstfolgenden Generation überein, daß er die Mehrheit der Evv. unter den Begriff des einen Ev. zusammenfasst. „Das sogenannte Ev.“ des Tryphon und „das Ev.“ im Munde Justins ist ohne Frage ein schriftstellerisches Werk; denn jener hat darin die Gebote Jesu gelesen; und dieser sagt, daß darin das Wort Jesu geschrieben stehe: „Alles ward mir vom Vater übergeben“ etc.[1]. Hiezu kommt noch die Bemerkung in der Schrift von der Auferstehung, daß Christus durch das ganze Ev. hindurch die Errettung des Fleisches darthue. Damit kann nicht gesagt sein, daß Jesus manchmal in seiner Predigt auch diese Wahrheit verkündigt habe; denn abgesehen davon, daß der Ausdruck hiefür sehr ungeschickt und wunderlich gewählt wäre, so findet Justin das Hauptzeugnis Christi für die Auferstehung des Fleisches in seinen Thaten, den Krankenheilungen, den Todtenerweckungen und der eigenen Auferstehung Christi[2]. Eben diese Thatbeweise sind durch das ganze Ev. hindurch zu

1) Dial. 10 18. 100 oben S. 467 A. 3; S. 468 A. 1. Dazu resurr. 10 (Otto II[3], 246) *τὸν σωτῆρα διὰ παντὸς τοῦ εὐαγγελίου δεικνύντα τὴν τῆς σαρκὸς σωτηρίαν.*

2) Resurr. 4 p. 222; c. 5 p. 226 (*ἀλλὰ γὰρ πιστότερον αὐτὸ ποιεῖ τὸ ἀποτέλεσμα. ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἔδειξεν ἡμῖν ὁ σωτὴρ ἀποτελέσματα*); c. 9 p. 242 f. Auch schon c 1 p. 212 n. 16 ist so gemeint. Übrigens gebraucht Justin *εὐαγγελίζεσθαι* sowohl von der mündlichen Heilsverkündigung Christi resurr. 10 p. 246 (zweimal), Gottes resurr. 8 p. 238, und des Engels Gabriel apol. I, 33; dial. 100, als von der durch ihre Schriften vermittelten Predigt der Propheten dial. 136.

finden, und durch diese im Evangelienbuch berichteten Thaten, sowie durch seine dort aufbewahrten Worte zeigt Christus noch immer, daß er auch den Leib zu retten gekommen sei. Die hier zu Tage tretende Vorstellung vom Ev. als einem geschlossenen Ganzen, aber auch schon die an den beiden anderen Stellen durch den bloßen Artikel ausgedrückte Bestimmtheit des Begriffs schließt die Möglichkeit aus, daß es neben diesem einen schriftlichen Ev. noch ein anderes oder mehrere solche in der Kirche gebe. Da andrerseits feststeht, daß Justin eine Mehrheit von Evv. als kirchliche Vorlesebücher kennt, so ergibt sich, daß schon damals ganz ebenso wie 30 Jahre später die verschiedenen im Gottesdienst gebrauchten ev. Schriften als eine untrennbare Einheit betrachtet und darnach benannt wurden. Dürfen wir aus den vorhandenen Schriften Justins in dieser Hinsicht einen Schluß auf den kirchlichen Sprachgebrauch seiner Zeit ziehen, so weist das dreimalige Vorkommen von *τὸ εὐαγγέλιον* neben einmaligem *εὐαγγέλια*, und der Umstand, daß jenes sich in den mehr dem kirchlichen Sprachgebrauch sich näherenden Schriften, dieses nur in der ausschließlich für heidnische Leser berechneten Apologie sich findet, es mindestens wahrscheinlich, daß die singularische Benennung zu Justins Zeit die in der Kirche gebräuchlichere war.

Bei der Vergleichung der evangelischen Stoffe bei Justin mit unseren Ev. ist zu unterscheiden, was er in direkter Redeform, und was er in freierer Wiedergabe als geschichtliches Ereignis oder als Lehre Jesu mit eigenen Worten vorträgt. Ersteres sind überwiegend Aussprüche Jesu, zuweilen auch anderer, in der evangelischen Geschichte auftretender Personen[1]. Nur ein einziges Mal wird eine historische Aussage eines Evangelisten förmlich und wörtlich citirt[2]. Zu der anderen Klasse gehören alle übrigen geschichtlichen Mittheilungen mit Einschluß der Einrahmung der wörtlich angeführten Aussprüche Jesu, aber

1) Apol. I, 33 das Wort des Engels an Maria resp. Joseph, dial 103 die Stimme vom Himmel und ein Wort des Teufels etc.

2) Dial. 49 s. oben S. 469 A. 2. Kaum eine Annäherung an solche Genauigkeit der Anführung zeigt sich dial. 103 vor n. 23; denn die Anordnung („in den Erinnerungen . . . ist geschrieben, daß Schweiß wie Tropfen herabfloß, während er betete und sprach“ etc.) zeigt, daß *ὅτι* hier nicht das sogen. recitative ist.

auch einige nur dem wesentlichen Inhalte nach mitgetheilte Lehraussagen Jesu selbst. Es macht hiefür keinen Unterschied, ob Justin solche Mittheilungen durch die Bemerkung einleitet, die Apostel haben berichtet, daß dies und das geschehen sei, oder ob er nachträglich hinzufügt, daß das von ihm Erzählte auch „in den Erinnerungen geschrieben“ stehe, oder ob er beides unterläßt. Eine Verpflichtung zu wörtlicher Wiedergabe eines evangelischen Berichts und zur Absonderung dessen, was die einzelnen Evangelisten berichtet haben, liegt in keinem dieser Fälle vor. Wie bedeutsam es ihm selbst sein mochte, daß eine Jesum betreffende Thatsache nicht nur erzählt, sondern auch von nächststehenden Zeugen aufgezeichnet sei; und wie sehr er sich mit der Hoffnung schmeicheln mochte, daß dieser Umstand auch auf Heiden und Juden Eindruck machen werde; ein Anlaß zu gelehrter Unterscheidung und Vergleichung der verschiedenen evangelischen Berichte lag darin für ihn nicht. Denn nicht aus den Evangelien, sondern aus der evangelischen Geschichte im Zusammenhalte mit den prophetischen Schriften führt er seinen Beweis[1]. Es müßte daher auch wunderbar zugegangen sein, wenn bei Justin nicht noch auffälligere Textmischungen vorkämen wie bei den für ein mehr oder weniger gelehrtes christliches Publicum schreibenden Vätern der folgenden Zeit. Ist es im voraus unwahrscheinlich, daß Justin, welcher seit den Tagen seiner Bekehrung unablässig mit „den Worten des Erlösers“ sich vertraut gemacht und beschäftigt hat[2], jedesmal die Evangelien aufgerollt haben sollte, wenn er dem Kaiser oder den Juden ein Wort oder eine That Jesu vorführen wollte, so müßte es wiederum wunderbar zugegangen sein, wenn er dabei nicht allerlei Proben der Irrtumsfähigkeit seines Gedächtnisses gegeben hätte. Es wird erst an späterer Stelle auf die besonderen Gründe mancher Irrungen Justins in Bezug auf seine Mittheilungen einzugehen sein. Schon hier aber ist darauf hinzuweisen, daß Justin auch in dem, was er aus dem AT anführt, nichts weniger als ein zuverlässiger Zeuge für eine

1) Dial. 28 *ἀπό τε τῶν γραφῶν καὶ τῶν πραγμάτων τάς τε ἀποδείξεις καὶ τὰς ὁμιλίας ποιοῦμαι* cf. apol I, 30.

2) Dial. 8 nach der Erzählung von seiner Bekehrung *βουλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων.*

bestimmte Gestalt des atl. Textes ist. Verwechselungen der einzelnen Schriften, die er unter dem Namen ihrer Verfasser citirt; willkürliche oder unwillkürliche Umgestaltungen der Texte, welche er gelegentlich auch wieder genauer zu citiren weiß, Zusammenschweißungen von Stellen, die im AT getrennt sind u. dergl. mehr sind ganz gewöhnliche Erscheinungen bei Justin, und zwar nicht nur in der Apologie, sondern auch in dem gelehrteren und auf schriftgelehrte Leser berechneten Dialog[1]. Erwägt man, daß die Christenheit jedenfalls viel früher sich gewöhnt hat, die Schriften des AT's als Offenbarungsurkunden von unantastbarer Heiligkeit auch des Buchstabens zu betrachten, wie die apostolischen Schriften, so hat man im voraus anzunehmen, daß Justin die Freiheit oder Nachlässigkeit der Behandlung, welche er sich durch die hohe Vorstellung von der Heiligkeit des AT's nicht verbieten läßt, in reichstem Maße den Evv. angedeihen läßt, welche die Kirche seiner Zeit in Bezug auf die gottesdienstliche Verlesung mit den Schriften der Propheten auf eine Linie stellte.

Das schon erwähnte einzige ev. Citat, welches Justin förmlich als ein Schriftcitat einführt[2], stimmt wörtlich überein mit dem Satz, welchen wir in der auf uns gekommenen evangelischen Literatur nur Mt. 17, 13 wiederfinden. Justin fällt hier insofern aus seiner Rolle als apologetischer Schriftsteller, als er nicht wie sonst auf die apostolischen Erinnerungen als einen urkundlichen Bericht für eine religiös bedeutsame Thatsache, oder auf die Apostel als Berichterstatter sich beruft, sondern durch ein absolutes γέγραπται seine Auffassung eines Wortes Jesu über den Elias, der schon gekommen sei, rechtfertigt.

Wollte er nur sagen, daß die Hörer jenes Wortes, die Jünger Jesu, dasselbe auch schon so, wie er es hier als zweifellos richtig voraussetzt, auf den Täufer bezogen haben, so brauchte er eben nur dies in frei erfundenen oder einem Evangelium ent-

1) Ich halte es für überflüssig, die Untersuchungen von Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin (1848) S. 239—273 zu wiederholen, zu ergänzen und im einzelnen zu berichtigen. Behauptungen wie die von L. Paul, Die Abfassungszeit der synopt Evv., ein Nachweis aus Justinus, 1887 S. 10, daß Justin „immer genau die Septuaginta“ und nie „aus dem Gedächtnis citirt“, muß man ihrem Schicksal überlassen.

2) Dial. 49, oben S. 469 A. 2.

lehnten Worten auszusprechen. Er konnte dies auch dadurch verstärken, daß er bemerkte, die Apostel selbst hätten in ihren Erinnerungen bezeugt, daß sie gleich damals den Herrn so verstanden haben. Indem er statt dessen dem Worte Jesu hinzufügt: „Und es steht geschrieben: da verstanden die Jünger, daß er über Johannes den Täufer zu ihnen redete“, verfällt er unwillkürlich in den Ton des Kirchenlehrers, welcher sich Kirchengliedern gegenüber durch Berufung auf die beweiskräftige „Schrift“ weitläufige Erörterungen ersparen kann. Da Justin in Bezug auf einen in unserem Matthäus enthaltenen Bibelspruch sich ausnahmsweise so ausdrückt, so empfiehlt es sich, die Vergleichung der evangelischen Stoffe mit den diesem Ev. eigentümlichen Stücken voranzustellen. Seitenblicke auf die anderen Evv. gänzlich zu vermeiden, macht das Verfahren Justins jedoch unmöglich.

Nach Mt. 1, 18—20 erzählt Justin, daß Joseph, der Verlobte der Maria, seine anfängliche Absicht, diese wegen Verdachts der Untreue zu verstoßen, in Folge der Erscheinung eines Engels aufgegeben habe, welcher ihm dies verboten und ihm gesagt habe, daß das Kind, womit Maria schwanger ging, vom hl. Geist herstamme[1]. Nicht nur die Sache ist ganz dieselbe; auch eine Reihe von Ausdrücken ist bei beiden Schriftstellern gleich oder doch sehr ähnlich, so z. B. die gleichzeitige Bezeichnung Marias als Braut und Weib Josephs. — Den Inhalt von Mt. 1, 21—23 berücksichtigt Justin an mehr als einer Selle[2], am deutlichsten da, wo er das hier berichtete Engels-

1) Dial. 78 *καὶ Ἰωσὴφ δέ, ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος, βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριάμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός, τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, δι᾽ ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ φανέντος ἀγγέλου, ὅτι ἐκ πεύματος ἁγίου ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι. φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν.*

2) Apol. I, 33 *καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε. ἐλέχθη δὲ οὕτως· „Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός“* (Mt. 1, 23). *ἃ γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις* (Lc. 1, 34. 37) *γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε . . . Τὸ οὖν „Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει“ σημαίνει οὐ συνουσιασθεῖσαν τὴν παρθένον συλλαβεῖν . . . ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν*

wort mit demjenigen bei Lc. 1, 31. 35 in der Art verschmilzt, daß er den nach Mt. an Joseph gerichteten Befehl zweimal ausdrücklich als ein Wort an Maria bezeichnet. Justin beruft sich hiefür auf die, welche alles Christum Betreffende aus der Erinnerung aufgezeichnet haben. Zur Erklärung dieser Erscheinung würde es völlig ausreichen anzunehmen, daß in Justins Gedächtnis an die Worte Lc. 1, 31 „du wirst seinen Namen Jesus nennen", der bei Mt. 1, 21 mit den ganz gleichen Worten verbundene Zusatz „denn er wird sein Volk von ihren Sünden erretten" vorübergehend, oder auch dauernd sich angehängt hätte. Es war das so verführerisch naheliegend, daß man sich in Anbetracht vieler ähnlicher Fälle fast wundern möchte, daß dieser Zusatz aus Mt. nicht in manche Hss. des Lc. eingedrungen ist. Nur darum will diese Erklärung nicht ausreichend erscheinen, weil dieselbe Einschaltung aus Mt. in Lc. 1, 31 sich in dem alten Protevangelium des Jakobus findet[1], mit welchem Justin noch in anderen charakteristischen Punkten zusammentrifft. Es darf schon hier als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß Justin unter dem Einfluß jenes apokryphen Buchs diese Combination vollzogen hat. Das ändert aber nichts an den Beweisen seiner

(Lc. 1, 35) . . . *Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ* (Lc. 1, 26) *εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· „ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* (Lc. 1, 31 f.)· *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν"* (Mt. 1, 21), *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν . . . Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ* (Lc. 1, 35) *οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον* . . . *καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν* (Lc. 1, 35) *οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε. Τὸ δὲ „Ἰησοῦς" ὄνομα τῇ ἑβραΐδι φωνῇ „σωτὴρ" τῇ ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ. ὅθεν καὶ ὁ ἄγγελος πρὸς τὴν παρθένον εἶπε· „καὶ καλέσεις — ἁμαρτιῶν αὐτῶν"* (wie vorher). — Von dem Verhältnis der atl. Citate bei Justin und anderen Vätern einerseits und im NT andrerseits und von den darauf bezüglichen Hypothesen Credners und Anderer muß in Beil. XII zusammenhängend gehandelt werden.

1) Protev. Jacobi 11 (ed.[2] Tischendorf p. 23) von *κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου* bis *ἁμαρτιῶν αὐτῶν* ohne jede Abweichung von Justin außer der Voranstellung von *κληθήσεται*. Das ganze Kapitel ist eine freie Umgestaltung von Lc. 1, 28—38. Der Zusatz aus Mt. kehrt c. 14 p. 27 in seinem ursprünglichen Zusammenhang wieder.

selbständigen Kenntnis sowohl des Mt. als des Lc., welche hier vorliegen. In Bezug auf Mt. besteht nicht nur das Vorurtheil, daß der Kenner von Mt. 1, 18—20 auch die Fortsetzung derselben Erzählung kennen werde. Ein Beweis dafür liegt erstlich darin, daß Justin die in der gesamten vorhandenen christlichen Literatur aus der Zeit vor Justin nur von Mt.[1] auf die Geburt Jesu bezogene Stelle Jes. 7, 14 in die engste Beziehung zu dieser setzt und in dieser Richtung unermüdlich apologetisch verwerthet. Ein zweiter Beweis liegt darin, daß diese Weissagung von Justin in der dem Mt. eigentümlichen Abweichung vom Text der Septuaginta angeführt wird. Diese besteht erstlich in der Übersetzung des Namens Immanuel, welche Mt. gegeben, Justin aber geradezu an die Stelle der in der LXX allein wiederholten Originalform des Namens gesetzt hat; sodann in der sachlich gleichgültigen Vertauschung von (*ἐν γαστρὶ*) *λήψεται* mit *ἕξει*. Daß diese letztere LA auch in LXX-Handschriften eingedrungen ist[2], thut nichts zur Sache und kann namentlich nicht zu der Vermuthung berechtigen, daß Justin und Mt. unabhängig von einander und zufälliger Weise einen gleichmäßig veränderten, etwa im christlichen Interesse bearbeiteten LXXtext befolgt haben. Denn abgesehen davon, daß *ἕξει* nicht in den besten Hss. der LXX sich findet und das Eindringen dieser LA aus Berücksichtigung von Mt. 1, 23 zu erklären ist, so kennt Justin als Text der Septuaginta eben nicht *ἕξει*, sondern *λήψεται*. In zwei vollständigen Anführungen des ganzen prophetischen Abschnittes nach LXX und in wiederholten Erörterungen über den in antichristlichem Sinne von den Juden gefälschten LXXtext dieser Stelle, im ganzen 10mal[3]

1) D. h. von keinem Autor des NT's, von keinem der „apostolischen" Väter, auch nicht im Protev. Jacobi c. 14, wo man es erwarten könnte.

2) Vatic. hat *λήψεται*, Sin. Alex. *ἕξει*. Ausführlicheres gibt Anger, Ratio qua loci V. Ti in ev. Matthaei laudantur (1861) Part. I, 10.

3) Dial. 43 (Otto p. 144 n. 9) wird Jes. 7, 10—17 mit Einschluß von Jes. 8, 4 vollständig angeführt, darin *ἰδοὺ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται . . καὶ καλέσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (ohne Übersetzung). Ebenso in der Anführung desselben Abschnitts dial. 66 (nur *καλέσουσι*). Das *λήψεται* zweimal im Munde Tryphons c. 67 n. 1 und zweimal im Munde Justins c. 71 n. 4 bei Besprechung der Variante *νεᾶνις* statt *παρθένος*, noch einmal c. 43 n. 21 in Anführung des jüdischen Textes (*νεᾶνις*), noch einmal im Munde Justins dial. 68 n. 13 und noch zweimal dial. 84 n. 1. 3. Dagegen *ἕξει* außer apol. 33 (s. vorher S. 484 A. 2)

gibt Justin λήψεται. Wenn er daher in einem Zusammenhang, wo er sich nicht nur mit der Geschichte von der Geburt Jesu beschäftigt, sondern auch mit Mt. 1, 21 und mit der Deutung des Immanuelnamens in Mt. 1, 23 buchstäblich zusammentrifft, statt dessen ἕξει schreibt, so ist nach gemeiner Regel der Kritik bewiesen, daß Justin auch dies ἕξει entweder aus Mt. 1, 23 oder aus einem Buch hat, in welchem das alles ebenso wie in unserem Mt. beisammenstand. Ein sonst noch zweimal in ganz abgekürzten Citaten gelegentlich bei ihm unterlaufendes ἕξει beweist nur, wie fest die von Mt. geprägte Form des Citats sich ihm eingeprägt hatte. Dasselbe gilt auch davon, daß er einmal mit Mt. 1, 23 gegen die Septuaginta καλέσουσι (dial. 66), ein andres Mal (ap. I, 33) ἐροῦσι schreibt; und auch das einmalige καλέσεται (dial. 43) ist vielleicht nicht Nachlässigkeit, sondern unter dem Einfluß eines alten bei Lateinern erhaltenen Textes von Mt. 1, 23 *(vocabit)* von ihm geschrieben worden.

Die ganze Erzählung Mt. 2, 1—12 reproducirt Justin sachlich genau und der Form nach so, daß überall der kanonische Wortlaut zu Tage tritt[1]. Ohne auf Grund von Mt. 2, 7. 16, wie es Spätere thaten, chronologische Berechnungen anzustellen, berichtet er nach dem nächstem Eindruck von Mt. 2, 1, daß gleich nach der Geburt Christi die Magier zur Anbetung des neugeborenen Königs gekommen seien. Die jüdischen Auktoritäten, welche Herodes befragt, nennt er abweichend von Mt. 2, 4, aber mit einem sonst gerade bei Mt. (21, 23; 26, 3. 47; 27, 1) ziemlich häufigen Ausdruck „die Ältesten des Volks". Die Geschenke zählt er in derselben Reihenfolge wie Mt. 2, 11 auf; und vor allem citirt er die Stelle aus Micha in der sehr eigentümlichen Umgestaltung, welche ihr unseres Wissens erst Mt. gegeben hat, nur ohne das letzte Wort (Ἰσραήλ), welches ihm

noch einmal in Anführung des christlichen Textes dial. 43 n. 21 und dial. 84 n. 9 in Anführung des jüdischen Textes (mit νεᾶνις).

1) Dial. 77. 78. Schon hier 5mal ἀπὸ Ἀρραβίας, ferner c. 88 n. 4; c. 102 n. 7; c. 103 n. 9; c. 106 n. 17. Das ἅμα τῷ γεννηθῆναι c. 77 vor n. 9; c. 88 n. 4; c. 102 n. 5; c. 106 n. 17. Die nur an letzterer Stelle mit dem Stern der Magier verbundene Stelle Num. 24, 7 findet man apol. I, 32 n. 19; dial. 126 n. 2 ohne solche Verbindung; sie gehörte also nicht zu der von Justin benutzten Tradition, wie sie auch von Mt. nicht verwerthet ist. Ein Wortanklang an Mt. 2, 12 findet sich noch nachträglich angebracht dial. 78 n. 18.

unbequem sein mochte. Buchstäblich ebenso citirt er sie in der Apologie I, 34 im Zusammenhang des Nachweises, daß die Geschichte der Geburt Jesu der Weissagung genau entspreche. Auch in diesem Falle kann der Umstand, daß in einzelne, besonders lateinische Zeugen der Septuaginta diese oder jene Reminiscenz an den Text des Matthäus eingedrungen ist[1], den Thatbestand nicht verdunkeln. Selbst wenn Justin Micha 5, 1 in irgend welchem beliebigen Zusammenhang in der mit Mt. buchstäblich übereinstimmenden, von jedem glaubwürdigen Septuagintatext abweichenden Form citirt hätte, würde die allein natürliche Erklärung die sein, daß er hierin dem jedenfalls älteren Mt. folge. Da er es aber in einer nahezu vollständigen Wiederholung der Erzählung Mt. 2, 1—12 und anderwärts noch einmal zu dem gleichen Zweck wie Mt. thut, so ist jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen. Nur in zwei untergeordneten Punkten bedient sich Justin mit einer gewissen Beharrlichkeit eines Ausdrucks, welcher bei Mt. nicht vorliegt: 9mal nennt er Arabien als die Heimat der Magier und 4mal drückt er das Zeitverhältnis der Ankunft der Magier zur Geburt Christi durch *ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτόν* aus. Aber so wenig Letzteres der Erzählung des Mt. widerspricht, so offenkundig ist die Veranlassung des Ausdrucks bei Justin. Er legt das größte Gewicht darauf, daß durch diese rasche Zeitfolge die Weissagung Jes. 8, 4 sich erfüllt habe (dial. 77 n. 7. 8); eben darum wiederholt der überhaupt nicht durch Mannigfaltigkeit der Rede ausgezeichnete Apologet[2] mehrmals den einmal gewählten Ausdruck. Auch die Vertauschung der unbestimmteren Angabe des Mt. (*ἀπὸ τῶν ἀνατολῶν*) mit Arabien enthält keine sachliche Abweichung, denn seit Trajan gehörten die zunächst östlich von Palästina angrenzenden Gebiete zur Provinz Arabien; und selbst Damascus rechnet Justin trotz der ihm bekannten neueren officiellen Provinzeintheilung, wonach es zu Syrophönicien gehörte, zu Arabien und rechtfertigt hiedurch die Deutung der Weissagung Jes. 8, 4 auf die Magier aus Arabien[3]. Ob diese Zuspitzung des kanoni-

1) Cf. auch hiezu Anger l. l. p. 22 f.

2) Die unmittelbare Zeitfolge zwischen Taufe und Versuchung drückt er dial. 103 vor n. 19 durch *ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ* aus.

3) Dial. 78 n. 23 cf. c. 43 n. 16; c. 66 n. 5. In Bezug auf die Provinznamen s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 274 f. 265, wo

schen Berichts durch eine Vergleichung der Geschenke der Magier mit Stellen des AT's[1] veranlaßt war, welche die Späteren als Weissagung hierauf auffaßten, läßt sich nicht entscheiden, da Justin darüber schweigt. Er hält sich mit seinem Nachweis erfüllter Weissagung in den Schranken, welche ihm Mt. gezogen hatte.

Die dem Besuch der Magier folgende, durch höhere Weisung veranlaßte Flucht nach Egypten, den hieran sich anschließenden Kindermord und die Rückkehr unter der Regierung des Archelaus berichtet Justin[2] nicht nur ganz ebenso wie Mt. 2, 13—22, sondern citirt auch wieder die von diesem citirte Stelle Jerem. 31, 15 erstlich wie dieser mit Nennung des Propheten, während er kurz vorher dial. 78 n. 4 mit Mt. 2, 6 den Namen des Propheten verschweigt, sodann aber in der buchstäblich gleichen Abweichung von LXX. — Mit allen Synoptikern übereinstimmend berichtet Justin[3] unter Berufung auf die Erinnerungen

---

jedoch die Zeitbestimmung richtiger ausgefallen wäre, wenn S. 265 A. 5 statt Tert. c. Marc. III, 13 die von diesem nur wiederholte Angabe Justins citirt worden wäre.

1) Jes. 60, 6; Jerem. 6, 20; Ps. 72, 10. 15. Diesen Psalm citirt Justin zwar vollständig dial. 34 und noch manchmal einzelne Theile desselben, aber ohne v. 10. 15 auf die Magier und ihre Gaben zu deuten. Das thut erst Tertullian c. Marc. III, 13 (c. Judaeos 9) in einer von Just. dial. 77 abhängigen Erörterung, enthält sich aber dessen, Arabien geradezu als Heimat der Magier zu bezeichnen. Dies dagegen thut Epiph. expos. fidei 8 (Dindorf III, 561), ohne jedoch eine jener Stellen zu citiren.

2) Dial. 78 n. 6. 11. 18—20; c. 102 n. 7; c. 103 n. 9—11. 13.

3) Dial. 103 n. 19 (über die Anknüpfung s. vorhin S. 488 A. 2) *ἐν τοῖς ἀπομν. τ. ἀπ. γέγραπται (ὁ διάβολος) προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ „προσκύνησόν μοι“ καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν Χριστὸν „ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις“*. Die Sache wird dial. 125 n. 10 mit *ὡς προεῖπον* wieder in Erinnerung gebracht, dort aber betont, daß Jesus die Zumuthung als eine der Schrift widersprechende zurückgewiesen habe, daher der Schluß *ἀποκρίνεται γὰρ αὐτῷ „γέγραπται· κύριον — λατρεύσεις“. καὶ ἡττημένος καὶ ἐληλεγμένος ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος.* Auch hier gibt er das Citat in der von LXX (über die Varianten s. Anger p 14 n. 1), aber auch von Lc. 4, 8 (nach Tischendorfs richtiger Beurtheilung) abweichenden Form des Mt.; ebenso dessen Anordnung der Versuchungen. Eine Anspielung an das *ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ* Lc. 4, 13 darf man in obigem Schlußsatz und der sofortigen Anknüpfung der Leidensgeschichte schwerlich erblicken.

der Apostel der Versuchung Jesu als einem der Taufe unmittelbar folgenden Ereignis. Aber er folgt dem Mt. nicht nur darin, daß er die Aufforderung zur Anbetung des Teufels als das letzte Stück der Versuchung hinstellt, sondern auch in der damit zusammenhängenden, dem Mt. 4, 10 eigentümlichen Fassung der letzten Antwort Jesu. Wenn er dabei ebenso wie sein Freund Tatian im Diatessaron einen Text reproducirt[1], welchen die Kritiker von Origenes an bis zu Westcott-Hort mit Recht als aus Mt. 16, 23 interpolirt verworfen haben, so sehen wir, daß der Matthäustext, welchen Justin in Händen hatte, damals schon eine Geschichte hinter sich hatte. — Ein dem Mt. eigentümlicher, zweimal in einer allgemeinen Schilderung der Wirksamkeit Jesu von ihm gebrauchter Ausdruck *θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν* wird auch von Justin in einer ebensolchen Schilderung gebraucht[2]. —

Von den dem Mt. eigentümlichen Stücken der Bergpredigt hat Justin mehrere angeführt; buchstäblich genau unter Berufung auf die Erinnerungen als ein Wort Jesu an seine Jünger Mt. 5, 20 dial 105 n. 15. Die übrigen finden sich großen Theils in der Perlenschnur von Sprüchen, durch welche Justin dem Heiden einen Begriff von der Hoheit der christlichen Sittenlehre beibringen will, wobei es auf wörtliche Genauigkeit am wenigsten ankam. Trotz der hier und da abgekürzten oder auch sonst veränderten Fassung kann man leicht Mt. 5, 16. 22. 28. 34ª. 37. 41; 6, 1. 19—21; 7, 15. 16ª 19 f. herausfinden[3], abge-

---

1) Forsch. I, 125. 126 n. 10. Dagegen Orig. in Matth. tom. XII, 22 (Delarue III, 540). Zu den alten Zeugen des interpolirten Textes gehört trotz Tischendorf und Westcott-Hort auch Tertullian, denn dieser nimmt sogar *scandalum mihi es* aus Mt. 16, 23 mit herüber, und das bloße *recede* galt ihm wie anderen Lateinern das *vade retro* (Forsch. II, 197) schwerlich als Übersetzung des bloßen *ὕπαγε*.

2) Apol. I, 31 n. 11 cf. Mt. 4, 23; 9, 35 dazu noch 10, 1.

3) Ap. I, 16 *ὃς δ᾽ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὸ πῦρ* (Mt. 5, 22). *παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σε μίλιον ἀκολούθησον δύο* (Mt. 5, 41). *λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mt. 5, 16). — c. 15 *ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ* (Mt. 5, 28). Dies wird gleich nachher n. 7 weiter ausgeführt. — c. 16 n. 7 *περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεὶ οὕτως παρεκελεύσατο· „μὴ ὀμόσητε ὅλως ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί*

sehen von denjenigen Aussprüchen der Bergpredigt, welche bei anderen Evangelisten ihre Parallelen haben und bei Justin vielfach in einer gemischten Gestalt vorliegen. Die Veränderungen, welche er mit den vorhin aufgezählten Sprüchen vorgenommen hat, sind zum Theil aus dem bewußten Streben zu erklären, dem heidnischen Leser fremdartige, dem diesmaligen Zweck fernliegende und nur durch umständliche Erläuterungen verständlich zu machende Gedanken fern zu halten. Daher die Vereinfachung von Mt 5, 22. 34 ff. Die Steigerung von Gericht, Synedrium und höllischem Feuer, die jüdischen Schwurformeln (Mt. 5, 34ᵇ—36), Worte wie *ῥαχά* und *γέεννα* sind für Kaiser Antoninus unverständlich; und daß Jesus das Verbot des Zürnens dem mosaischen Verbot des Tödtens oder der rabbinischen Auslegung desselben gegenübergestellt hatte, gehörte nicht hieher. Ebensowenig, daß Jesus seine Jünger das Licht der Welt genannt hatte, und die dadurch bedingte Form der Ermahnung Mt. 5, 16. Daneben findet sich wenigstens eine offenbar unfreiwillige Mischung verschiedener Aussprüche. Wenn Justin ap. I, 16 n. 15 einen Spruch mit Worten beginnen läßt, welche wir Mt. 24, 5; Mc. 13, 6; Lc 21, 8 lesen, dieselbe aber auslaufen läßt auf Worte, die sehr ähnlich Mt. 7, 15 und nur hier zu lesen sind, und damit Sätze verbindet, welche wesentlich ebenso Mt. 7, 16ᵃ. 19 sich finden, so könnte das an sich eine bewußte Verschmelzung zweier verwandter Aussprüche Jesu sein. Sicht

---

καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ" (Mt. 5, 34ᵃ. 37). — c. 15 n. 21 *μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mt. 6, 1). c. 15 n. 16 *ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι, θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει* (Mt. 6, 19 f.). Der letztere Satz noch einmal c. 15 n. 18, darauf (vor n. 21) *ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου* (Mt. 6, 21 cf. Lc. 12, 34). — dial. 35 n. 7 *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες* (Mt. 7, 15). Unmittelbar davor (n. 5) ein sehr ähnlicher Spruch, welcher mit wenigen Änderungen ap. I, 16 n. 15 unter Sprüchen steht, die hauptsächlich der Bergpredigt entnommen sind: *πολλοὶ ἐλεύσονται* (ap. *γὰρ ἥξουσιν*) *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν* (ap. + *μὲν*) *ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων' ἔσωθεν δέ εἰσι* (ap. *ὄντες*) *λύκοι ἅρπαγες* (ap. + *ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. πᾶν δὲ δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται* Mt. 7, 15. 16ᵃ. 19 f. cf. 24, 5).

man aber, daß er dieselbe Mischung auch dial. 35 n. 5 vollzieht und dort daneben doch noch einen theilweise identischen Ausspruch stellt, welcher dem in Mt. 7, 15 genauer entspricht, als das Citat ap. I, 16, so muß man entweder annehmen, daß er sowohl jene Mischung als den Spruch Mt. 7, 15 in einer Evangelienschrift vorgefunden hat, was doch sehr unwahrscheinlich wäre, oder daß sich jene unabsichtlich von ihm vollzogene Mischung in dem Maße seinem Gedächtnis eingeprägt hatte, daß sie sich ihm regelmäßig aufdrängte, mochte er wie ap. I, 16 im Gedankenkreis der Bergpredigt, oder wie dial. 35 im Gedankenkreis der Weissagungsreden Jesu sich bewegen, und daß sie sich daher gelegentlich auch neben dem unvermischten Text von Mt. 7, 15 behaupten konnte.

Die Rede über den Täufer Mt. 11, 7 ff. hat manche Parallelen bei Lc., aber eigentümlich ist ihr das Wort über Elias, welches Justin samt dem einschärfenden Zusatz Mt. 11, 14 f. buchstäblich genau citirt, und zwar im unmittelbaren Anschluß an das Wort Mt. 11, 12, wenn auch auf Justins Wiedergabe dieses Spruchs Lc. 16, 16 einigen Einfluß geübt haben mag [1]. — Das wörtliche Citat aus Mt. 17, 13 wurde schon S. 483 besprochen. Was ihm vorangeht [2], wird dann gleichfalls auf Mt. 17, 10—12 zurückgehn, womit es auch viel wörtlicher übereinstimmt als mit Mc. 9, 11—13. — Den Spruch Mt. 19, 11. 12 gibt Justin sachlich ganz genau [3]. Die Erwägung, daß die Eunuchen, welche es in Folge von Castration sind, die weitaus zahlreichste Klasse derselben bilden, wird ihn veranlaßt haben, diese voranzustellen.

---

1) Dial. 51 *εἰρήκει δὲ . . . ὁ Χριστὸς οὕτως· ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Auch bei Mt. ist *ἀκούειν* überwiegend bezeugt.

2) Dial. 49 n. 15 *διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς εἰρήκει ἐπὶ γῆς τότε τοῖς λέγουσι, πρὸ τοῦ Χριστοῦ Ἠλίαν δεῖν ἐλθεῖν „Ἠλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθε καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν, ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν“.*

3) Apol. I, 15 n. 5 *εἰσί τινες οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἳ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἳ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν.* Die Bemerkungen von Paul a. a. O. S. 23 f. zu würdigen, muß ich dem Leser überlassen.

Unabsichtlich mag er den abschließenden Zuruf: „was es fassen kann, der fasse es“ nach dem bei Mt. vorangegangenen Wort „nicht Alle fassen dies Wort“ umgestaltet haben. — Die nur Mt. 21, 2 f. zu findende Angabe, daß Jesus bei dem Einzug in Jerusalem zwei Reitthiere, eine Eselin samt ihrem Füllen habe herbeibringen lassen, wird von Justin stark betont und theologisch gedeutet und dieselbe prophetische Stelle wie von Mt. als Weissagung hierauf citirt[1]. Wenn er in diesem Fall das Citat in engerem Anschluß an LXX und jedenfalls ohne deutliche Annäherung an die Umformung desselben bei Mt. 21, 5 gibt, so verräth sich anderwärts, wo er zu gleichem Zweck dieselbe Stelle citirt, eben deshalb um so sicherer seine Abhängigkeit von der Übersetzung des Mt. — Unter anderen, aus verschiedenen Quellen und Stellen geschöpften strafenden Worten Jesu an die Pharisäer und Schriftgelehrten citirt Justin auch das aus Mt. 23, 27, welches im NT ohne nennenswerthe Parallele ist[2], und zwar zweimal in einer ganz gleichlautenden kraftvollen Verkürzung. Daß diese nicht etwa einem außerkanonischen Ev. entnommen, sondern Justins eigenes Werk ist, erkennt man daran, daß dasselbe Wort vom Verzehnten der Gewürze, welches an der ersten Stelle als Bestandtheil eines scheinbar untrennbaren Ausspruchs dem Wort von den getünchten Gräbern vorangeht, an der zweiten Stelle diesem Wort vielmehr angehängt und überdies ganz anders formulirt ist. Wir sehen also an diesem Beispiel wiederum deutlich, daß Justin in der Anführung

1) Dial. 53. Den Anknüpfungspunkt bildet die schon dial. 52 im Zusammenhang mitgetheilte Stelle Gen. 49, 11. Das Citat aus Sach. 9, 9 lautet dial. 53 n 10 am Schluß *ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου* (cf. Jo. 12, 15 statt *νέον* in LXX); apol. I, 35 n. 12, wo der Prophet irrtümlich Zephanja genannt wird, *ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* ganz nach Mt. 21, 5, wenn man nicht dort mit wenigen Zeugen (ℵ B L) noch ein *ἐπί* vor *πῶλον* liest. Ist letzteres ursprünglich, so hat Justin aus dem gleichen rhetorischen Gefühl wie die jüngeren Hss. des Mt. die überflüssige Präposition gestrichen.

2) Dial. 17 n. 17 *τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν*, buchstäblich ebenso dial. 112 n. 9. Dort geht voran, hier folgt eine freie Anführung von Mt. 23, 23; Lc 11, 42. An der zweiten Stelle außerdem noch *τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, ὁδηγοὶ τυφλοί* (Mt. 23, 24), aber *ὁδηγοὶ τυφλοί* auch dial. 17 n. 19 in nächster Nähe, angehängt an Mt. 23, 13; Lc. 11, 52.

evangelischer Stücke ebensowohl der größten Freiheit in Bezug auf Anordnung und Wortlaut sich bedient, als er gewisse, einmal angewandte Veränderungen des überlieferten Wortlauts zu wiederholen liebt. Welches die Quellen waren, mit deren Inhalt er so umging, zeigt sich auch darin, daß er dicht hinter diesen Citaten von solchen spricht, die es lieben sich „Rabbi, Rabbi“ nennen zu lassen[1]. Wie Mt., so deutet auch Justin Sacharja 13, 7 auf die Zerstreuung der Jünger während der Passion, und wiederum citirt er die prophetische Stelle wesentlich in der, von dem echten LXXtext abweichenden Gestalt, welche ihr aller Wahrscheinlichkeit nach Mt. mit Rücksicht auf die geschichtliche Anwendung gegeben hat[2]. Das Citat ist nicht einfach aus Mt. abgeschrieben; denn Justin citirt das Prophetenwort in größerem Umfang, als Mt., aber auch auf den nicht von Mt. citirten Theil hat Justin die von Mt. gewählte Form Einfluß üben lassen.

Die jüdische Verläumdung, daß die Jünger den Leichnam Jesu bei Nacht gestohlen haben, deren im NT nur Mt. gedenkt, ist nach Justin durch Sendboten der jüdischen Obrigkeit zugleich mit anderen Verläumdungen in der Welt verbreitet worden[3]. Aber schon der Wortlaut des Berichts zeigt, daß Justin der unbestimmteren Angabe, welche er anderwärts über diese jüdischen Sendboten gemacht hat, hier einmal aus Mt. Fleisch und Blut gegeben hat. — Die Taufe auf den Namen des Vaters und Christi und des hl. Geistes erwähnt Justin zweimal als christ-

1) Dial. 112 n. 11 *τῶν ἑαυτοὺς ὑψούντων καὶ θελόντων „ῥαββί, ῥαββί“ καλεῖσθαι* cf. Mt. 23, 7. 12. Das doppelte *ῥαββί* ist bei Mt. nicht schlecht bezeugt. Ich rechne zu den Zeugen vor allem Mc. 14, 45, wohin es aus Mt. 23, 7 fälschlich übertragen wurde.

2) Dial. 53 schon vor n. 15 in freier Wiedergabe, dann n. 19 in genauem Citat. Näheres hierüber s. Beil. XII, vorläufig cf. Anger l. l. p. 36—38.

3) Dial. 108 *οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ' ὡς προεῖπον* (cf. c. 17 n. 4—8) *ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι „αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινὸς Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι“.* Die gesperrt gedruckten Worte finden sich Mt. 27, 63. 64; 28, 13, der Anknüpfungspunkt für Justin Mt. 28, 15.

lichen Brauch[1], ohne ihn ausdrücklich als von Christus gestiftet zu bezeichnen, wie er das in Bezug auf das Abendmahl thut (ap. I, 66 n. 5). Er führt nur ein Wort Christi von der Wiedergeburt und ein Wort des Jesaja über Sündenreinigung an zur Bestätigung für den christlichen Glauben an die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe als eines Mittels der Wiedergeburt und der Sündenreinigung. Wenn er dem schließlich noch die Bemerkung hinzufügt, daß die Christen aber auch ein hierauf bezügliches Wort oder eine hierauf bezügliche Lehre von den Aposteln gelernt haben, so kann damit jedenfalls nicht gesagt sein, daß die Christen aus den Erinnerungen der Apostel wissen, Christus habe die Taufe auf den dreifachen Namen angeordnet. Darum kann dies aber doch thatsächlich der Fall und dem

1) Dial. 61 n. 6 und n. 14—18 cf. meine Abh. über Justinus und die Apostellehre Ztschr. f. KG. VIII S. 66 ff., besonders über die Worte *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν* [*τοῦτον*]. Die „schweren Bedenken", welche A. Harnack, Prot. RE. XVII², 671 gegen die von mir geforderte Tilgung von *τοῦτον* hat, sind bedeutungslos, solange nicht Jemand meine Beweise dafür widerlegt, daß dieser Satz sich nicht auf das Folgende beziehen könne. Hierin scheint mir auch Funk (Theol. Quartalschr. 1887 S. 356 f.) nicht glücklich gewesen zu sein. Ich bin weit entfernt gewesen zu behaupten, daß Justin „unter *λόγος* eine Schrift und nicht eine mündliche Überlieferung verstanden wissen wollte". Ich habe vielmehr unter Verwerfung der Übersetzung *Atque rationem huius rei* (d. h. eine Theorie von der Taufe, oder Grund und Recht der Taufe) *ab apostolis hanc accepimus*, deren sprachliche Möglichkeit Funk durch Hinweis auf den justinischen Gebrauch von *εἰς τοῦτο* nicht gerechtfertigt hat, übersetzt (S. 69): „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt". Gleichviel, ob dem Justin dieses fragliche apostolische Wort durch mündliche oder schriftliche Überlieferung zugekommen ist, so liegt auf der Hand, daß in den folgenden Sätzen nichts folgt, was hiermit angekündigt sein könnte. Ist demnach das *τοῦτον* zu streichen, so fragt sich, was für ein auf den vorher beschriebenen Taufritus bezügliches apostolisches Wort Justin im Sinn hatte. Da die einzelnen Momente seiner Beschreibung in der „Lehre der 12 Apostel" merkwürdig vollständig enthalten sind, so folgt, daß Justin aus diesem Buch jene Lehre oder Anweisung geschöpft hat. Funks Meinung, daß die sprachlich allein mögliche Fassung von *λόγον εἰς τοῦτο* „ein auf den Taufritus bezügliches Wort" statt *ἐμάθομεν* vielmehr *παρειλήφαμεν* erfordern würde, wird angesichts des *ἐμάθομεν* und *ἔμαθον* dial. 105 n. 5 und n. 13 und des correlaten *ἐδίδαξαν* apol. I, 33, welches die Apostel als Schriftsteller zum Subjekt hat, nicht zu halten sein.

Justin bekannt gewesen sein. In der That scheint es sich so zu verhalten; denn am Schluß der ganzen Beschreibung der christlichen Bräuche bemerkt Justin. Christus sei am Sonntag von den Todten auferstanden, seinen Jüngern erschienen und habe sie das gelehrt, was er hiermit dem Kaiser zur Prüfung vorgelegt habe. Rein äußerlich betrachtet, würde sich dies auf sehr verschiedene Dinge beziehen, auf die Abendmahlsfeier, die Sonntagsfeier, die Schriftlektionen, die Mildthätigkeit u. s. w. In der That ist doch z. B. die Abendmahlsfeier, deren Stiftung durch Christus Justin schon vorher berichtet hat, ohne den Zeitpunkt derselben anzugeben, nach aller uns bekannten Tradition sicherlich von den Dingen auszuschließen, die Jesus nach seiner Auferstehung gelehrt hat. Ebenso aber auch die Sonntagsfeier, denn unmittelbar vorher hat Justin gesagt, daß die Christen diesen Tag feiern, weil Gott an diesem Tage das Licht geschaffen habe, und weil Christus an diesem Tage auferstanden sei, und nicht etwa, weil Christus ihnen das geboten habe. Eine derartige geschichtliche Begründung der Taufe war nicht gegeben. So wird eben Justin bei seiner Schlußbemerkung[1] diesen christlichen Ritus, welcher in der vorangegangenen Schilderung den breitesten Raum und die bedeutendste Stelle einnimmt, hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich im Sinn gehabt

1) Apol. I, 67 *καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικήν, ἥτις ἐστὶν Ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς, ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.* Von der Taufe handelte Justin vorher andeutend schon c. 14 n. 5; c. 44 (s. Zeitschr f. Kirchengesch VIII, 69 A. 2), ausdrücklich c. 61. 62, rückblickend c. 65 n. 1. 2; 66 n. 2. Man darf vorstehenden Satz nicht, um einen Widerspruch mit Mt herauszubringen, dahin verstehen, daß Jesus am Sonntag, am Tage seiner Auferstehung selbst den Jüngern die fraglichen Lehren ertheilt habe. Justin will die vorangehende Angabe, daß die Christen den Sonntag als Tag der Erschaffung des Lichts und der Auferstehung Jesu feiern, erläutern. Dazu eignet sich nur der Satz: „Am Freitag nämlich ward er gekreuzigt, am Sonntag darauf aber ist er auferstanden und seinen Jüngern erschienen." Hiermit aber verschmilzt Justin den diesen ganzen Abschnitt abschließenden und zu Weiterem überleitenden Satz: „und nachdem er am Sonntag (auferstanden und) seinen Aposteln erschienen, hat er dann diese das gelehrt, was ich auch euch hiermit zur Prüfung vorgelegt habe". Auch aus apol. I, 50 läßt sich über die Dauer der Erscheinungen des Auferstandenen nichts erschließen.

haben. Auch der Schluß unseres Mt. wird ihm nicht unbekannt gewesen sein.

Kaum minder deutlich als das Ev. des Mt. ist auch dasjenige des Lc. unter den Evv. Justins wiederzuerkennen; insofern noch deutlicher, als Justin auf die geschichtliche Stellung dieses Evangelisten ausdrücklich hinweist. Unterschied Justin, wie wir sahen (S. 479), solche, welche von Aposteln, und solche, welche von Apostelschülern herrührten, so kann es doch kein Zufall sein, daß er an der einzigen Stelle, wo er diese Unterscheidung macht, eine Thatsache berichtet, welche wir nur in demjenigen Ev. lesen[1], welches niemals einem Apostel, sondern von jeher dem Paulusschüler Lucas zugeschrieben worden ist. Es war ein Misverständnis, wenn man in Justins Bezeichnung der Apostelschüler eine deutliche Anspielung auf den Ausdruck der Vorrede des Lucas finden wollte[2]; denn dort besagen die Worte *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*, daß der Evangelist den von ihm darzustellenden Thatsachen von ihrem Anfang an oder bis zu ihrem Anfang hinauf als Forscher sorgfältig nachgegangen sei, während Justin dasselbe Verbum von der Begleitung und Nachfolge des Schülers im Verhältnis zum Lehrer gebraucht. Aber in der That gibt doch Lucas sich und Anderen, die vor ihm ev. Geschichtschreibung unternommen haben, die Stellung von Apostelschülern, wenn er sagt, daß sie zwar nicht Augenzeugen und Predigtgehilfen von Anfang an gewesen seien, aber von Solchen, die das waren, die evangelischen Thatsachen überliefert bekommen haben. Gesetzt also auch, Justin hätte die Überlieferung von Lucas, dem Paulusschüler, nicht gekannt, so hätte er doch aus der Vorrede des 3. Ev. erkennen müssen, daß hier nicht ein Apostel, sondern ein Apostelschüler rede; und es bleibt immerhin möglich, daß neben bewußter Beziehung auf Lc. 1, 2 ungenaue Erinnerung an Lc. 1, 3 ihm seinen Ausdruck in die Feder gelegt hat. Dieser Ausdruck paßt selbstverständlich ebensogut auf Marcus,

1) Dial. 103 n. 22 f. Zum Beweise für die Erfüllung von Psalm 22, 14 heißt es: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι,* [*γέγραπται* fehlt im cod.] *ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· „παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο“.*

2) So z. B. Credner, Beiträge zur Einleitung I, 132. Auch Semisch S. 143 vermeidet dies noch nicht bestimmt genug.

dessen Verhältnis zu Petrus Papias mit dem gleichen Worte bezeichnet[1], wie auf Lucas, den Justin hier im Auge hat. Justin redet aber auch in der Mehrzahl; er bezeichnet die Klasse von Evangelisten, zu welcher derjenige gehört, welchem er hier folgt. Trotzdem könnte nur der mit einigem Schein des Rechtes die bewußte Beziehung auf das 3. Ev. verneinen, der einen anderen Grund anzugeben wüßte, warum Justin gegen seine sonstige Gewohnheit und nur in diesem einzigen Fall, wo er etwas von Lc. allein Erzähltes widergibt, neben den Aposteln auch der Apostelschüler als Evangelisten gedacht hat, und dies nachdem er eben erst, wo er dem Mt. folgte, die „Erinnerungen der Apostel“ mit ihrem gewohnten Titel citirt hatte[2]. Wer sich hier mit der Annahme eines neckischen Zufalls begnügen mag, wird sich auch mit der weiteren Thatsache abzufinden wissen, daß Justin noch an zwei andern Stellen, wo er vorwiegend oder ausschließlich dem Lc. folgt, es vermeidet, die Erinnerungen geradezu als Werke der Apostel zu bezeichnen[3], und daß er, wie sich zeigen wird, auch in Bezug auf Mc. eines charakteristisch abweichenden Ausdrucks sich bedient. Er gibt kein wörtliches Citat aus Lc. 22, 44, wie schon die gegen allen Evangelienstil streitende, nachträgliche Angabe der Gelegenheit, bei welcher Jesus Schweiß wie Tropfen vergossen haben soll, beweist. Daher kann es auch nicht befremden, daß er das Gebet Jesu nicht nach Lc. 22, 42, sondern, wie schon an einer früheren Stelle (dial. 99 n. 9), wesentlich nach Mt. 26, 39 gibt. Ebensowenig aber auch, daß er nicht wie Lc. von *θρόμβοι αἵματος*, sondern einfach von *θρόμβοι* spricht. Eine besondere Absicht sei es Justins, sei es einer von ihm benutzten Recension des Ev., kann man in dieser Vereinfachung des Ausdrucks nur dann wittern, wenn man erstlich übersieht, daß *θρόμβος* an sich schon den dicken, im Gerinnen begriffenen Tropfen bezeichnet, und zweitens, daß die zur Erde fallenden dicken Tropfen oder Blutstropfen ja lediglich zum Vergleich des starken, hörbar zu Boden tropfenden Schweißes dienen. Die Stärke desselben hat aber Justin wahrlich kräftig genug ausgedrückt, indem er schrieb:

1) Bei Eus. h. e. III, 39, 15 cf. ebendort § 4.

2) Dial. 103 n. 19 s. oben S. 489 A. 3.

3) Ap. 33 n. 8 (über die Textmischung s. oben S. 484 f.); dial. 105 n. 13.

„Schweiß wie dicke Tropfen floß an ihm herab oder überströmte ihn, während er betete".

Hat aber Justin an dieser Stelle ein deutliches Bewußtsein um unser 3 Ev. bekundet, so lohnt es sich auch noch einmal zusammenzustellen, welche dem Lc. eigentümliche Stücke er verwerthet hat. Er kennt die Erzählung von Elisabeth, der unfruchtbaren Mutter des Täufers[1], und verwendet die Thatsache ihrer späten Schwangerschaft als Beweis dafür, daß man nichts als für Gott unmöglich ansehen dürfe, so auch nicht die jungfräuliche Geburt Christi. Die Grundlage hievon finden wir Lc. 1, 7. 36. 37. 57., und dies um so sicherer, als auch andere Stücke dieses Kapitels bei Justin wiederkehren. Die Weissagung des Maleachi über Elia sieht er in Johannes zum Theil schon erfüllt, erklärt dies aber so, daß der Geist Gottes, welcher in Elia gewesen war, in Johannes, dem Vorläufer der ersten Parusie Christi gewohnt habe[2]. Der schon oben mitgetheilten und theilweise verwertheten Darstellung der Conceptionsgeschichte liegt zunächst Lc. 1, 26—37 zu Grunde[3]. In das Wort

1) Als Beispiele der *στεῖραι*, welche Gott wider Verhoffen Mütter hat werden lassen, nennt er dial 84 n. 11 Sarah, Hanna *καὶ Ἐλισάβετ ἡ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην τεκοῦσα καὶ ἄλλαι τινὲς ὁμοίως. ὥστε οὐκ ἀδύνατον ὑπολαμβάνειν δεῖ ὑμᾶς πάντα δύνασθαι τὸν θεὸν ὅσα βούλεται.*

2) Dial. 49 n. 9 *Χριστὸς, οὗ καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως προῆλθε τὸ ἐν Ἠλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν Ἰωάννῃ* cf. n. 18. 21; c. 50 n. 3 (*περὶ τῆς προελεύσεως, ἣν προελήλυθεν . . Ἰωάννης*), n. 4 (*περὶ τῆς Ἰωάννου προελεύσεως*) cf. Lc. 1, 17 *καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλία.*

3) Ap. I, 33 oben S. 484 A. 2. Dazu dial. 100 n. 18 *πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι „πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτήν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν, υἱὸς θεοῦ", ἀπεκρίνατο· „γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου"* Cf. Protev. Jacobi c. 11, 2 *καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ* (Lc. 1, 30 f.) . . . *καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος κυρίου· οὐχ οὕτως, Μαριάμ· δύναμις γὰρ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται* (Lc. 1, 35), *υἱὸς ὑψίστου* (Lc. 1, 32) . . . *καὶ εἶπεν Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (Lc. 1, 38). Der Name „Erzengel Gabriel" kommt erst ganz nachträglich c. 12, 2. Zu den Zeichen der Vertrautheit Justins mit dem apokryphen Buch kann man das *ἐξ αὐτῆς* = *ἐκ σοῦ* hinter *γεννώμενον*

des Engels an Maria sind Worte des Engels an Joseph aus Mt. 1 eingeschaltet, und nicht umgekehrt. Wenn Justin hierin, wie wir sahen, wahrscheinlich dem Protevangelium des Jakobus sich angeschlossen hat, so ist doch im übrigen sein Verhältnis zu der Erzählung des Lc. ein direktes. Das sieht man am deutlichsten an der Stelle des Dialogs, wo er hierauf zurückkommt. Denn hier wird der Engel, welcher in der Apologie und an der entsprechenden Stelle des Protevangeliums namenlos bleibt, Gabriel genannt, und es wird Lc. 1, 35 viel vollständiger und in der Hauptsache genauer als im Protevangelium citirt. In diesem wird nämlich das Kommen des hl. Geistes über Maria ganz übergangen, und die Benennung ihres Sohnes aus Lc. 1, 32 in Lc. 1, 35 übertragen. Aber auch in der Apologie ist die Abwechselung zwischen Kraft und Geist und die nachfolgende Nebeneinanderstellung beider, sowie die viel genauere Wiedergabe von Lc. 1, 31[a] Beweis genug, daß Justin den kanonischen Text selbst kennt.

Daß die Eltern Jesu kurz vor seiner Geburt aus Anlaß einer unter Quirinius in Judäa veranstalteten Schatzung von Nazareth nach Bethlehem gereist seien [1], ist nicht nur eine dem 3. Ev. eigentümliche Nachricht, sondern die Angabe über Quirinius gibt sich schon durch ihre Form als eine auf eigenen Studien beruhende Einschaltung des Evangelisten in die ihm zugekommene christliche Überlieferung zu erkennen. Eben dies Stück aber

---

nicht rechnen; denn erstlich ist dies im Protev. nicht sicher überliefert s. Tischendorf zu ev. ap. p. 23, sodann ist es auch in Lc. 1, 35 als alte, besonders abendländische LA bezeugt. Dagegen scheint die Einmischung des „Logos“ in Lc. 1, 31 im Protev. nicht ohne Einfluß auf Just. ap. I, 33 n. 10 gewesen zu sein, wenn dieser bemerkt, daß unter Geist und Kraft Gottes nichts anderes als der Logos verstanden werden dürfe. Dabei kann es fraglich bleiben, ob der Ausdruck des Protev. vielleicht nur besagen will „in Folge seines Wortes“, entsprechend dem „nach seinem Worte“ Lc. 1, 38.

1) Dial. 78 n. 10 *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.* ap. I, 34 *κώμη δέ τίς ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.* ap. I, 46 n. 2 *γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν . . . ἐπὶ Κυρηνίου.*

bringt Justin dreimal vor. Wenn er in der Apologie den Quirinius einmal den ersten römischen Prokurator in Judäa nennt, so ist das freilich nicht aus Lc 1, 2 zu belegen, sondern steht eher in formellem Widerspruch damit. Dürfte man annehmen, daß Justin den Josephus gelesen habe [1], so könnte er aus dessen Bericht herausgelesen haben, daß Quirinius nur einen Auftrag für Judäa gehabt habe; und da er der erste römische Beamte war, der nach der Absetzung des Archelaus einen Theil der Verwaltung des Landes vorübergehend übernommen haben sollte, so konnte Justin ihn füglich als ersten Prokurator des Landes betrachten und von dem gleichzeitig hingeschickten Coponius absehen. Den Widerspruch mit Lc. brauchte er nicht zu empfinden; denn er konnte meinen, daß der Evangelist Syrien im Sinne von Syria Palaestina [2] genommen habe. Viel größere Freiheit dem Lc. gegenüber gestattete sich noch Tertullian, wenn er geradeswegs behauptete, jene Schatzung in Judäa sei von Sentius Saturninus abgehalten worden (c. Marc. IV, 19). Durch den Mangel an einem geeigneteren Raum in dem Hause, wo Joseph und Maria eingekehrt waren, wird Lc. 2, 7 erklärt, daß das neugeborene Kind in eine Krippe gelegt wurde, also mit seiner Mutter in einem Stall untergebracht war. In seinen anklingenden Worten erzählt Justin, daß Joseph aus Mangel an einer Herberge im Dorfe Bethlehem in einer nahegelegenen Höhle Unterkunft gesucht habe, und daß Maria dort das Kind geboren und in eine Krippe gelegt habe [3]. Diese bei aller Ähnlichkeit

1) Joseph. antiqu. 17, 13, 5; 18, 1, 1; 20, 5, 1 cf. bell. II, 17, 8.

2) Ap. I, 1 n. 6. Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß im Evang. hieros. Lc. 1, 2 *τῆς Συρίας* fehlt.

3) Dial. 78 vor n. 12 *γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ, ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε, καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν.* Es folgt die Berufung auf Jes. 33, 16 unter Rückverweisung auf dial. 70, wo Jes. 33, 13—20 citirt war, neben der gleichfalls auf die Geburt in der Felsenhöhle bezogenen Stelle Dan. 2, 34. Die Meinung des Casaubonus, Exercit. ad Baronii annales (Genevae 1663) p. 146, daß Justin seine Fabel direkt aus Jes. 33, 16 geschöpft habe, ist angesichts der durch Orig. c. Cels. I, 51 (Delarue I, 367) und die Späteren bezeugten Localtradition ganz unannehmbar. Nur auf Grund dieser auf anderem Wege entstandenen Tradition konnte

doch charakteristisch abweichende Darstellung könnte einfach als eine Vermischung der kanonischen Erzählung mit einer schon zu Justins Zeit umlaufenden Tradition erklärt werden. Zur Zeit des Origenes war die Höhle in oder bei Bethlehem, in welcher Christus geboren sein sollte, samt der Krippe darin, eine auch bei den Nichtchristen der dortigen Gegend berühmte Sehenswürdigkeit. Ist die Überlieferung alt, so könnte sie Justin schon vor seiner Bekehrung kennen gelernt haben. Seine Heimat lag nahe genug; und er zeigt sich über die örtlichen Verhältnisse genau genug unterrichtet [1]. Nun findet sich aber diese Überlieferung auch in dem Protevangelium des Jakobus [2], mit welchem sich Justin mehrfach in auffälliger Weise berührt. Es ist daher wahrscheinlich, daß er auch in diesem Fall jener apokryphen Quelle gefolgt ist. Sehr bemerkenswerth aber ist, daß er eben nur die Thatsache der Geburt in der Höhle mit ihr gemein hat, nicht die Motivirung. Nach dem Protevangelium war sie dadurch veranlaßt, daß Maria noch auf der Reise von Geburtswehen überfallen wurde. Justin dagegen läßt es ebenso wie Lc. durch Raummangel veranlaßt sein, daß Jesus in so auffallender Umgebung geboren wurde. Der lucanische Bericht bildet den Zettel, in welchen Justin einen fremdartigen Faden einschlägt. Dieser ist ihm werthvoll, weil er dadurch eine erfüllte Weissagung mehr

---

Justin, dem übrigens Niemand meines Wissens hierin gefolgt ist, Jes. 33, 16 so deuten; denn diese Stelle spricht gar nicht von der Geburtsstätte eines Königs.

1) Ap. I, 34 s. vorher S. 500 A. 1 gibt er ohne alle Nöthigung durch den Zusammenhang die Entfernung Bethlehems von Jerusalem zu 35 Stadien = 4½ röm. Meilen an, cf. Eus. de locis hebr. (Lagarde, Onom. sacra ed. 2 p. 246, 22) *Αἰλίας ἄποθεν σημείοις ϛ'*.

2) Ev. apocr. ed.² Tischendorf p. 33 c. 18 Am Schluß von c. 17 hat Thilo cod. apocr. I, 240 nach einem einzigen cod., dem Paris. 1454, drucken lassen *ποῦ σε ἀπάξω, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν τόπος εἰς κατάλυμα.* Aber dieser Anklang an Lc 2, 7 ist allen anderen codd. fremd, und jener Paris. hat auch sonst Interpolationen aus dem kanonischen Text s. Tischendorf proll. p. XVI. Ohne solche Vermischung findet sich die ursprüngliche Überlieferung Ev. infantiae arab. c. 2. 3 und Hist Josephi c. 7 (Tischend. p. 125. 181 f.), wohingegen das sehr junge Ev. Pseudomatthaei de ortu Mariae et infantia salvatoris c. 13. 14 p. 76 f. 80 die apokryphe Tradition dadurch mit der kanonischen zusammenleimt, daß es die Geburt in der Höhle geschehen, dann aber am 3. Tage Maria ihr Kind in einen Stall bringen und in die Krippe legen läßt.

gewinnt; denn Jesaja hat geweissagt, daß der Messias in einer hohen Felsenhöhle wohnen werde, und die Höhle, welche als Geburtsstätte des Mithras bei seinen Verehrern eine große Rolle spielte, gilt dem Justin als teuflische Nachäffung jener heiligen Stätte. Aber Justin hat nicht gesagt, daß in den Erinnerungen der Apostel von dieser Höhle zu lesen sei. — Daß Jesus beschnitten worden sei und überhaupt von Anfang an dem mosaischen Gesetz gemäß gelebt habe, wird von Justin wie von Lc. ausdrücklich hervorgehoben [1], ebenso das allmählige menschliche Wachstum und das öffentliche Auftreten Jesu um das 30. Lebensjahr unter Pontius Pilatus zur Zeit des Kaisers Tiberius [2]. Nur Lc. 3, 15 lesen wir, was auch Justin berichtet, daß die Leute auf die Vermuthung gekommen seien, Johannes der Täufer sei der Messias, und dieser sei dadurch zu einer Verkündigung seines stärkeren Nachfolgers veranlaßt worden [3]. In nächster Nähe hiervon stoßen wir wieder auf eigentümliche Züge der lucanischen Darstellung, und zwar auf solche, die auch bei Lc. dicht beisammen liegen, wenn wir bei Justin lesen, daß Jesus für einen Sohn des Zimmermanns Joseph gehalten wurde, und daß bei der Taufe der Geist nicht nur wie eine Taube, sondern in Gestalt einer Taube auf ihn zugeflogen sei. — Justin hat auch Genealogien Jesu gekannt, und zwar allem Anschein nach eine solche, welche über David hinauf bis zu Abraham führte, und daneben eine andere, welche bis zu Adam hinaufging.

1) Lc. 2, 21—24; dial. 67 n. 11. Ob da auf eine verloren gegangene Stelle des Dialogs Bezug genommen sei, erörterte ich Ztschr. f. KG. VIII, 44 A. 1.

2) Dial. 88 n. 5 *αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων* (Lc 2, 40. 52) . . . *καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἐλάσσονα μείνας, μέχρις οὗ προελήλυθεν Ἰωάννης κτλ* (Lc. 3, 23). ap. I, 46 n. 3 *δεδιδαχέναι δὲ ἃ φαμεν διδάξαι αὐτὸν ὕστερον χρόνοις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, ap. I, 13 n. 6 *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου* (Lc. 3, 1).

3) Dial. 88 n. 14 *οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστὸν* (Lc. 3, 15), *πρὸς οὓς καὶ ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος* (Jo. 1, 20. 23)· *ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου* (Lc. 3, 16), *οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι* (Mt. 3, 11). *καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην καὶ νομιζομένου Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν* (Lc. 3, 23 cf. Mt. 13, 55) . . . *τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον . . . ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ* (L. 3, 22 *σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν*). Dies *ἐν εἴδει περιστερᾶς* schon einmal dial. 88 n. 9 neben *ὡς περιστεράν*.

Anders als durch die Gebundenheit Justins an zwei derartige Genealogien wird es schwerlich zu erklären sein, daß Justin den einfachen Gedanken, daß Jesus als ein Angehöriger des Menschengeschlechts sich einen Menschensohn habe nennen können, in folgender verschrobener Form ausdrückt[1]: „Einen Menschensohn nannte er sich entweder in Folge seiner Geburt durch die Jungfrau, welche wie gesagt vom Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams war, oder weil Adam selbst der Vater auch dieser aufgezählten Personen ist, von welchen Maria ihre Herkunft ableitet, denn als Väter der von ihren Töchtern geborenen Kinder betrachten wir die Erzeuger von Weibern.“ Justin ist unter den christlichen Schriftstellern, deren Zeit wir genau bestimmen können, der Erste, welcher die davidische Abkunft der Maria behauptet[2], und zwar betont er sie so sehr, daß darüber die Davidssohnschaft Josephs gänzlich verschwiegen wird. Da er sich an anderen Stellen durch das Protevangelium des Jakobus beeinflußt gezeigt hat, so mag dieses Buch auch in dieser Erfindung ihn bestärkt haben[3]. Aber wie diese apokryphe Dichtung

---

1) Dial. 100 n. 10—12. Ich übersetze den Text von Otto (*αὐτὸν τὸν Ἀδάμ*, vielleicht besser mit Maran zu lesen *αὐτοῦ τ. Ἀδ.*). Schon die Ausdrücke *τῶν κατηριθμημένων*, was angesichts der nur 4 Namen sonderbar genug klingt. und *ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος* weisen auf eine dem Justin vorliegende Stammtafel oder auf mehrere cf. Afric. ad Arist. (ed. Fr. Spitta S. 108 ff.) § 3 *καταρίθμησις*, § 7 *τῶν κατηριθμημένων*, § 21 *καταριθμουμένοις*, § 25 *ἐξαριθμούμενος*, § 22 *κατάγοντες γένος*, § 23 *τὸ γένος κατάγων*, § 28 *τὸ γένος ἀνάγειν*. Ich verzichte darauf, aus dial. 123 n. 29 ff. zu beweisen, daß Justin eine Genealogie kannte, welche über Abraham und Adam bis zu Gott hinaufreichte. Der Zusammenhang ist schwierig, und der Text wahrscheinlich nicht ganz in Ordnung. Der Gedanke der Gottessohnschaft der Christen wird auf die Gefahr hin, daß Gott als der Großvater und Urahn der Christen zu stehen komme, auf den Gedanken gegründet, daß Christus die Christen erzeugt habe, also ihr Vater sei cf. Acta Just. c. 4 (Otto II, 274 n. 12); Clem. II Korinth. 1, 4; Clem. Alex. quis dives § 23; Clem. hom. III, 19.

2) Dial. 43 n. 2; c. 45 n. 2; c. 68 n. 13; c. 100 n. 10 ff.; c. 120 n. 3 ff. Joseph dagegen gehörte nur überhaupt zum Stamme Juda und stammte aus Bethlehem dial. 78 n. 10

3) Protev. c. 10 *Μαριὰμ ὅτι ἦν ἐκ τῆς φυλῆς Δαυίδ*. Dagegen wird c. 14 das Engelwort an Joseph aus Mt. 1, 20 nach allen Hss. außer einer ohne *υἱὸς Δαυίδ* angeführt. Elisabeth, die Verwandte der Maria (c. 12, 2) stellt sich der Verfasser auch als Davididin vor. Daher kann Herodes

ganz und gar auf den Evangelien des Mt. und Lc. beruht, so auch in diesem Stück. Das Unvermögen, sich in den Gedanken der kanonischen Evv. zu finden, daß die Davidssohnschaft Jesu nur durch Joseph vermittelt sei, der doch nicht der leibliche Vater Jesu gewesen sein soll, hat heidnische Christen früh dazu verleitet, der Maria davidische Abkunft anzudichten; und soweit wir die Sache verfolgen können, hat man diese Erfindung stets an Lc. 1, 27; 2, 4 f. angelehnt. Justins Freund Tatian hat sie geradezu mit Worten des Lc. verschmolzen und so in sein Diatessaron eingetragen [1].

Justin citirt Lc. 10, 19 mit unerheblichen Abweichungen [2]. Wenn nicht die Vertauschung des Perfekts mit dem Präsens ein in ältester Zeit sehr verbreiteter Text wäre, würde sich dieselbe bei Justin daraus erklären, daß er dies Wort, welches bei Lc. einem Rückblick auf die Wanderung der 70 Jünger angehört, als eine noch immer gültige Zusage Jesu ansieht. In einem aus verschiedenen Quellen geschöpften Convolut von Strafworten gegen Pharisäer und Schriftgelehrte [3] ist ebenso deutlich Lc. 11, 42 und 52, als verwandte Sprüche des Mt. (oben S. 493) wieder zu erkennen. Nicht nur die dem Lc. im Unterschied von Mt. eigentümlichen, zum Theil seltenen Ausdrücke, sondern vor allem auch der Versuch, das den Schriftgelehrten insbesondere

---

auf den Gedanken kommen, daß Johannes der Täufer König von Israel werde (c. 23, 2). Obwohl ein Sohn des Priesters Zacharias, ist er doch ebensogut wie Jesus, nämlich mütterlicherseits, Davidide.

1) Cf. Forsch. I, 118. 265.

2) Dial. 76 n. 17 *καὶ πάλιν ἐν ἑτέροις λόγοις ἔφη· δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ*. Statt *δέδωκα* haben *δίδωμι* Iren. lat. V, 24, 4 (das Citat schließt auch mit *inimici*), Sc und die jüngeren Syrer, wahrscheinlich auch Tatian (Aphr. hom. p. 131, 3, der armen. lat. Ephraim hat das vulgäre *dedi* Forsch. I, 148 n. 4), ferner codd. A D etc, auch der lat. Colbertinus.

3) Dial. 17 n. 17 *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον* (Mt. 23, 23) *καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε* (Lc. 11, 42; es folgt Mt. 23, 27 s oben S. 493 A. 2). *καὶ τοῖς γραμματεῦσιν· οὐαὶ ὑμῖν ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε* (Lc 11, 52), *ὁδηγοὶ τυφλοί* (Mt. 23, 24). Das Präsens aus Mt. 23, 13 ist auch in kirchliche Hss. von Lc. 11, 52 eingedrungen. Über den Schluß s. oben S. 493 A. 2.

Geltende als solches hervorzuheben, weist auf Erinnerung an diesen Evangelisten. — Nur Lc. 18, 27 lesen wir wörtlich, was Justin einmal als Wort Jesu anführt [1]. — Nicht nur der dem Lc. eigentümliche, im NT und in der kirchlichen Literatur vor Justin sonst unerhörte Ausdruck *ἰσάγγελοι*, sondern vielmehr noch der auffallende Gedanke, daß die Auferstandenen als solche Kinder des Gottes der Auferstehung sind, beweist für Bekanntschaft Justins mit Lc. 20, 36 [2]. Freilich drückt der katholische Text nach überwiegender Überlieferung den letzteren Gedanken gar nicht aus; aber Marcion, welcher von Justin bekämpft wurde und jedenfalls kein außerkanonisches Ev., welches auch Justin benutzt haben könnte, seiner Redaktion des Ev. zu Grunde legte, hat den gleichen Gedanken in dieselbe Stelle des Lc. eingetragen oder darin gefunden, und die zu dem Ende erforderliche Kürzung des Textes, nämlich die Tilgung von *καὶ υἱοί εἰσιν* vor *θεοῦ* ist in katholischen Texten alter Zeit sehr verbreitet gewesen. Ist dies gleichwohl nach einstimmigem Urtheil der Textkritiker ein Textverderbnis, so zeigt sich wiederum, daß der Text der kirchlichen Evv., welcher dem Justin wie dem Marcion vorlag, die Zeit unverdorbener Kindheit bereits hinter sich hatte. — Wenn Justin unter ausdrücklicher Berufung auf die Erinnerungen der Apostel, „welche Evangelien heißen", über die Abendmahlsstiftung berichtet, so darf man als sicher annehmen, daß er dabei bewußter Maßen weder den Bericht des Paulus, noch eine zu seiner Zeit übliche liturgische Formel berücksichtigt. Dann wird es auf Lc. 22, 19 zurückgehen, wenn er bei der Darreichung des Brodes Jesus sprechen läßt: „Dies thut zu meinem Gedächt-

1) Ap. I, 19 n. 10. Der Artikel vor *θεῷ* fehlt auch Lc. 18, 27 in D P und der oben S. 457 A. 1 erwähnten Minuskel 157. Die Copula, deren Stellung unsicher überliefert ist, fehlt wie bei Justin gänzlich bei Iren. lat. IV, 20, 5 und regelmäßig bei Tertullian (Rönsch NT Tertullians S. 226).

2) Dial. 81 n. 18 *οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.* Über Marcions Text s. Beil. V, 2 zu c. 20, 36. Daneben zeigt Justin Kenntnis von Mt. 22, 29 f. oder Mc. 12, 24 resurr. c. 2 und 3 (Otto II³, 216. 220) *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, ἀλλ' ἔσονται ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ*, sodann in Bezug auf den hartnäckigen Leugner der Auferstehung res. c. 9 n. 22 *οὐδὲν τῶν Σαδδουκαίων διαφέρει, ἐπειδὴ ἡ ἀνάστασις τῆς σαρκὸς δύναμις θεοῦ ἐστι κτλ.*

nis", und wenn eben dies in zwei flüchtigeren Berührungen der Eucharistie wiederkehrt[1]. Die Abweichungen sind aus dem Streben zu erklären, Unwesentliches und ohne weitläufige Erklärung für den heidnischen Leser Unverständliches wegzulassen. Daher die Verkürzung der Bezeichnungen von Brod und Kelch, Leib und Blut, wozu überdies die Parallelen bei Mt. 26, 26; Mc. 14, 22 theilweise berechtigten. Daher auch das einfachere *εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* statt des auffälligen und nur aus dem Gegensatz zum Passa (Exod. 12, 14) verständlichen *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. — Ganz beiläufig erwähnt Justin, daß Pilatus kurz vor der Kreuzigung Jesus dem Herodes aus Gefälligkeit zugeschickt habe[2]. Wenn er ohne bestimmten Anhalt im Bericht des Lc. angibt, daß Jesus dabei gefesselt war, so konnte das nach Mt. 27, 2; Mc. 15, 1; Jo. 18, 12 als selbstverständlich gelten. Es wäre möglich, daß Justin ebenso wie spätere Schriftsteller[3] zu dieser Eintragung oder Combination durch die prophetische Stelle veranlaßt wurde,

1) Ap. I, 66 *οἱ γὰρ ἀπόστολοι* . . . (oben S. 466 A. 1) *οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα* (Mt. Mc. *εὐλογήσας*) *εἰπεῖν· „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου"* (Lc. + *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*). *καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως* (Lc. *ὡσαύτως* nach ℵ B L an dieser Stelle) *λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· „τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου", καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* — dial. 41 *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν.* — dial. 70 n. 16 *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν . . . καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν.*

2) Dial. 103 n. 13 *Ἡρώδου δέ, τοῦ* (cod. *τὸν*) *Ἀρχέλαον διαδεξαμένου, λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε, καὶ τοῦτο γενησόμενον προειδὼς ὁ θεὸς εἰρήκει οὕτως· καί γε αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίου ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ.* Otto hat anstatt *γε* aus Hosea 10, 6 *δήσαντες* aufgenommen. Aber erstlich steht in LXX dies Wort an ganz anderer Stelle, vor *ἀπήνεγκαν*. Ferner weicht Justin auch in Bezug auf *Ἀσσυρίου* (LXX *Ἀσσυρίους*) von der gewöhnlichen Tradition ab. Endlich ist mir nicht verständlich, wie *γε* als *compendium scripturae* aus *δήσαντες* entstanden sein soll.

3) Otto citirt Tert. c. Marc. IV, 42; Cyr. Hieros. catech. XIII, 14; Rufin. expos. symboli c. 21 (Migne 21 col 359). Alle citiren Hosea 10, 6, die beiden letzteren, nicht aber Tertullian, tragen das *δεθείς*, *vinctus* auch in die evangelische Erzählung ein.

deren Erfüllung er in jener Thatsache fand. Aber beweisen läßt sich das nicht; denn auch ohne diesen nebensächlichen Umstand, daß Jesus gerade gebunden zu Herodes geführt wurde, war die einfache Thatsache, daß er einem König wie ein Geschenk zugeschickt wurde, um dessen Gunst zu gewinnen, eine ebensogute Erfüllung von Weissagung, wie manche andere, an welcher Justin seine Freude hatte. Vor allem aber fehlt in dem Citat Justins das entscheidende Wort; und es ist gewagt, dieses aus dem gewöhnlichen LXXtext in denjenigen Justins einzutragen. — Das letzte Wort des sterbenden Jesus, welches Justin aus den „Erinnerungen" kennen gelernt zu haben versichert [1], lesen wir buchstäblich ebenso Lc. 23, 46. — Daß Jesus nach seiner Auferstehung die Jünger aus der Schrift von der Nothwendigkeit seines Leidens überführt habe, wird im NT nur Lc. 24, 25–27. 44–46 erzählt, von Justin aber dreimal betont [2]. Wenn er das eine Mal hiermit die Berufung auf die eigene Vorhersagung Jesu verbindet, das andre Mal, daß die Jünger darauf den Herrn haben gen Himmel fahren sehen und eine vom Himmel her ihnen von Jesus gesandte Kraft empfangen haben, und an allen drei Stellen, daß sie auf Grund jener Überführung durch Jesus ihre Predigt in die Völkerwelt getragen haben, so fußt das alles auf demselben Kapitel des Lc. [3]. Nur die sichtbare Himmelfahrt

1) Dial. 105 n. 13 *καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· „πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου", ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον.*

2) Ap. I, 50 *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα, διδάξαντος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν.* — dial. 53 n. 16 *μέχρις ὅτου ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ πέπεικεν αὐτούς, ὅτι οὕτως προεπεφήτευτο περὶ αὐτοῦ παθεῖν αὐτόν, καὶ οὕτω πεισθέντες καὶ εἰς τὴν πᾶσαν οἰκουμένην ἐξελθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν.* — dial. 106 n. 5 *οἵτινες μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν, καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προεκεκήρυκτο ταῦτα, μετενόησαν.*

3) Lc. 24, 44[a] (cf. 24, 6 f.). 47. 49 (cf. AG. 1, 8). 51 (über die Echtheit von *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* kann man verschiedener Meinung sein).

weist über das Ev. hinaus in die AG; denn auch der vollständigere Text von Lc. 24, 51 besagt noch nicht, daß die Jünger diesen Vorgang gesehen haben. Eben dies aber sagt Justin anderwärts mit den eigenen Worten der AG. (1, 9) in einer aus den verschiedensten Quellen geschöpften Zusammenstellung von Thatsachen, wodurch Jesus die Jünger von der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung und seines jetzt im Himmel befindlichen Wesens überführt habe[1]. Ebendort berührt sich Justin aber auch mehrfach und unverkennbar mit dem Schluß des 3. Ev. Es ist nur wieder eine schon früh verbreitete Variante von Lc. 24, 42, welche Justin sich aneignet, indem er Jesus neben dem Fisch auch Honig essen läßt. Er kürzt Lc. 24, 39 sehr ab, verfährt überhaupt aufs freieste mit den zu einem schwer zu entwirrenden Knäuel verschlungenen Zügen der kanonischen Überlieferung; aber eine Abweichung von dieser zeigt sich nur darin, daß die Bitte der Jünger Jesus veranlaßt haben soll, vor ihren Augen zu essen.

Auf eine ausführliche Deutung von Psalm 22, 1—23 als Weissagung auf Christus[2] läßt Justin eine bunte Reihe von

1) Ich gebe den ganzen noch mehrfach zu berührenden Abschnitt resurr. 9 mit Angabe der muthmaßlichen Quellen: *καὶ τοῦτο βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων* (Lc. 24, 41ᵃ), *εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ δισταζόντων* (Mt. 28, 17), *εἶπεν αὐτοῖς· „οὔπω ἔχετε πίστιν“ φησίν* (Mc. 4. 40 nach ℵ B D L) *„ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι“ καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς* (Lc. 24, 39) *καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε* (Jo 20, 20. 25). *καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι* (Lc. 24, 39), *παρεκάλεσαν αὐτὸν* (?) *φαγεῖν μετ' αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν, ὅτι ἀληθῶς σαρκικῶς ἀνέστη. καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν* (Lc. 24, 42 f. nach dem vollständigeren Text z. B. von Sc. it.[3] vg). *καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν* (Jo. 14, 2), *ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη* (AG 1, 2 u. 11; Mc 16, 19) *βλεπόντων αὐτῶν* (AG. 1, 9) *εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.*

2) Dial. 98—106 n 8. Justin will den 22., oder, wie er sagt, 21. (c. 97 n. 8) Psalm vollständig citiren (c 98 in.), gibt ihn aber nur bis v. 23 und bezeichnet dem entsprechend auch c. 106 vor n. 8 die Sätze Ps. 22, 22 f. als *τὰ λείποντα τοῦ ψαλμοῦ* Da die Thatsachen, welche in diesen angeblichen Schlußworten erfüllt sein sollen, vorher angeführt sind c. 106 n. 1—7, so ist mit der nochmaligen Recitation jener Schluß-

kurzen Nachweisen über erfüllte Weissagungen folgen, deren erstes Stück an die zuletzt citirten Psalmworte sich anschließt. Unter dem darin erwähnten Geschlecht Jakobs und Israels versteht Justin die Christenheit, läßt sich aber zugleich an die Änderung des Namens Jakob in Israel erinnern, die ihm auch sonst sehr bedeutsam erscheint [1]. Dies bildet den Anknüpfungspunkt für den nun folgenden ersten kurzen Nachweis einer weitern bedeutsamen Congruenz zwischen der Geschichte Jesu und der auf ihn weissagenden Geschichte und Schrift des AT's. Justin trägt denselben in folgender schwerfälligen Form vor [2]: „Daß es aber heißt, er (Christus) habe den Petrus, einen der Apostel, umgenannt, und daß in den Erinnerungen desselben auch dies als geschehen geschrieben steht zugleich mit dem anderen, daß er auch zwei andere Brüder, welche Söhne des Zebedäus waren, umgenannt habe mit dem Namen Boanerges, was Donnerssöhne heißt: das war ein Anzeichen davon, daß er (Christus) eben der sei, durch welchen sowohl dem Jakob, der den Zunamen Israel bekam, dieser Beiname gegeben wurde, als

---

worte der c. 98 begonnene Abschnitt völlig zu Ende geführt. Das Folgende ist keine Digression, und zu einer Änderung des zuletzt citirten Psalmtextes ist kein Grund vorhanden.

1) Cf. dial. 58 n. 23; c. 75 (da zugleich auch wie c. 106 über Ause-Jesus); c. 125.

2) Dial. 106 n. 9. S. den Text oben S 469 A. 2 und die Übersetzung hier oben im Text. Die Infinitive *τὸ εἰπεῖν . . καὶ γεγράφθαι* — denn diese gehören offenbar zusammen und sind beide durch denselben Artikel beherrscht — sind gleichbedeutend mit der Formel *καὶ ὅτι*, womit sonst (c. 106 n. 1. 4. 13) evangelische Thatsachen als Weissagungserfüllung angeführt werden. Auffallend ist das subjektslose *τὸ εἰπεῖν* allerdings, welches sonst den vorher citirten Schriftsteller zum Subjekt hat (dial. 42 n. 5; c. 101 vor n. 8; c. 103 vor n. 8; kürzer *καὶ τό* c. 104 n. 1; c. 105 n. 5, *καὶ τὸ εἰπεῖν αὐτόν* ap. 1, 60 n. 8). Aber es läßt sich doch weder aus dem Satz selbst sei es Christus oder Petrus als Subjekt ergänzen noch etwa in Rückblick auf dial. 100 (n. 12 *ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον, ἐπωνόμασε Πέτρον*) übersetzen „und daß ich vorher sagte". Eine Textänderung erscheint trotzdem hier nicht geboten Das *εἰπεῖν* ist subjektlos wie sonst *φησίν* z B. 1 Kor. 6, 16; Hebr. 8, 5. Noch überflüssiger sind die von Otto zur Wahl gestellten Emendationen *αὐτῶν* oder *τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* statt *αὐτοῦ* hinter *ἀπομνημονεύμασιν*.

auch dem Ause der Beiname Jesu zu Theil ward, durch welchen Namen der Rest des aus Egypten ausgezogenen Volkes in das den Patriarchen verheißene Land eingeführt wurde." Der alte Streit, ob hier „Erinnerungen Christi" oder „Erinnerungen des Petrus" citirt seien, läßt sich nicht nach der Grammatik entscheiden, welche beides als möglich gelten läßt, daß ein αὐτοῦ auf das den ganzen Satz beherrschende Hauptsubjekt Christus, und daß es auf den zuletzt und zwar mit ziemlichen Nachdruck genannten Petrus bezogen werde. Nur die Natur der Sache und der Sprachgebrauch Justins können hier entscheiden. Beide entscheiden aber für die zweitgenannte Auffassung. Nirgends sonst hat Justin die Evv. „Erinnerungen Christi" genannt, sondern überall, wo er sie überhaupt näher bestimmt, dem vorwiegenden Gebrauch des Titels ἀπομνημονεύματα entsprechend (oben S. 475) „Erinnerungen der Apostel". Sophistisch ist die Gegenbemerkung, daß er auch niemals von Erinnerungen eines einzelnen Apostels rede; denn in dem regelmäßig angewandten Plural sind eben mehrere einzelne Apostel inbegriffen, und zwar, da Justin mehrere Evv. kennt, als Verfasser je eines Ev. (oben S. 479). Justin verleugnet also in keiner Weise seine überall sonst sich kundgebende Anschauung, wenn er einmal im Hinblick auf ein einzelnes Evangelium „die Erinnerungen des Petrus" citirt, wenn sich nur unter den kirchlichen Evv. ein Buch fand, worauf nach der Tradition dieser Titel paßte. Dagegen würde er hier eine von seiner sonstigen Betrachtungsweise völlig abweichende Vorstellung von den Evv. überhaupt oder einem einzelnen derselben bekunden, wenn er „die Erinnerungen Christi" citirt hätte. Dies würde entweder „Erinnerungen an Christus" oder speciell „überlieferte Aussprüche Christi" bedeuten (oben S. 472). Es wäre ferner kein Grund zu dieser Abweichung von der Regel im Zusammenhang der vorliegenden Stelle zu entdecken. Ganz anders steht es auch in dieser Beziehung mit dem Titel „Erinnerungen des Petrus". Es handelt sich um eine den Petrus betreffende Thatsache. Wie natürlich war es daher, beiläufig zu bemerken, daß dieselbe in den von Petrus selbst herrührenden Erinnerungen zu lesen sei! Es zeigt sich hier in der Form des Citats eine ganz ähnliche Berücksichtigung eines einzelnen Ev. aus Anlaß eines besonderen, diesem eigentümlichen Stoffs, wie an der einzigen Stelle, wo Justin bemerkt, daß nicht nur Apostel, sondern auch Apostelschüler die Erinnerungen auf-

gezeichnet haben (oben S. 497). Dort wies er auf das Ev. des Apostelschülers Lucas hin, hier auf das Evangelium des Marcus, des geistlichen Sohnes des Petrus. Denn erstlich ist das, was Justin aus den Erinnerungen des Petrus citirt, in keinem anderen der Evv. zu finden, welche wir besitzen, in diesem aber so vollständig und so genau [1], daß dieses Citat, obwohl es nur in indirekter Redeform gegeben ist, zu den genauesten gehört, die wir überhaupt bei Justin finden. Daß Justin das Ev. des Mr. „Erinnerungen des Petrus“ nennt, hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß die Überlieferung, wonach Mr. das von Petrus gepredigte Evangelium aufgezeichnet haben soll, beträchtlich älter als Justin ist. Schon seinen Lehrer Johannes, den Jünger Jesu, hatte Papias über die nahen Beziehungen des Marcus als Evangelisten zu Petrus reden hören, und hatte diese Nachricht dahin erläutert, daß die Lehrvorträge des Petrus, welche Marcus gehört, die hauptsächliche Quelle seiner Geschichtsdarstellung gewesen seien. Diese am Anfang des 2. Jahrhunderts in Kleinasien vorhandene und am Ausgang desselben Jahrhunderts in Lyon, Alexandrien und Karthago verbreitete Überlieferung kann dem Justin kaum unbekannt geblieben sein, als er nach seiner Bekehrung um 130—135 mehrere Jahre in Ephesus lebte. Wenn Irenäus auf Grund derselben sagte, Marcus habe das, was Petrus gepredigt, schriftlich überliefert; oder wenn Tertullian bemerkt, es werde von Manchen versichert, das von Marcus herausgegebene Ev. sei eigentlich dasjenige des Petrus, oder wenn Eusebius sagt, Alles, was bei Marcus zu lesen sei, gelte als Erinnerungen (*ἀπομνημονεύματα*) an die Predigten oder aus den Predigten

1) Mc. 3, 16 f *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον· καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα* (al. *ὄνομα*) *Βοανηργές* (al. *Βοανεργές*), *ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς*. Daneben kann Jo. 1, 43 schon darum nicht in Betracht kommen, weil dort nur von Petrus die Rede ist; aber auch nicht Mt. 16, 18, denn dort wird die Namengebung nicht berichtet, sondern vorausgesetzt. Dadurch hat sich Justin allerdings nicht abhalten lassen, dial. 100 n. 12 in unverkennbarer Erinnerung an Mt. 16, 16—18 zu schreiben: „Denn einem seiner Jünger, welcher ihn vermöge der Offenbarung seines Vaters als Sohn Gottes (und) Christus erkannt hatte, welcher früher Simon hieß, hat er den Beinamen Petrus gegeben“. Das ist eine verzeihliche Ungenauigkeit, welche die Deutlichkeit der späteren Angabe nicht beeinträchtigt.

des Petrus[1], so konnte Justin dieses Ev. mit vollem Recht „Erinnerungen des Petrus" nennen. Er sagt damit nicht, daß Petrus dieselben aufgezeichnet habe; er bedient sich eben nicht des Ausdrucks, den er an der einzigen Stelle angewandt hat, wo er genau über die verschiedenartigen Verfasser der einzelnen Evv. spricht, sondern eines solchen Ausdrucks, welcher genau genommen nur besagt, daß es persönliche Erlebnisse und Erinnerungen des Petrus an seinen Verkehr mit Jesus seien, welche in dem betreffenden Buch aufgezeichnet sind. Es ist das die gleiche, kaum so zu bezeichnende Ungenauigkeit, wie wenn er regelmäßig von „Erinnerungen der Apostel" spricht, während er doch genau weiß und gelegentlich sagt, daß nicht nur Apostel, sondern auch Apostelschüler an der Abfassung der Evv. betheiligt gewesen sind. Ist diese letztere Bemerkung richtig von mir gedeutet worden (S. 478 f.), so werden wir auch durch diese auf das Ev. des Mc. gewiesen. Sind es nämlich mehrere Apostelschüler, welche Justin als Evangelisten kannte, und haben wir als den einen derselben Lucas erkannt, wer soll der andere sein, da doch wenigstens ein zweiter neben Lucas erforderlich ist, damit die Mehrzahl der Apostelschüler, welche Evangelisten gewesen sein sollen, herauskomme? Die gesamte Überlieferung weiß überhaupt nur von zwei Apostelschülern als Verfassern von Evv.: von Lucas und Marcus. Auch die apokryphe Evangeliendichtung hat in keinem einzigen Fall zu dem Namen eines Apostelschülers gegriffen. Also muß Justin außer dem Ev. des Lc. dasjenige des Mc. gekannt haben. Dann kann aber auch nur ein Eigensinn, auf dessen Belehrung man verzichten muß, bestreiten, daß er dieses letztere hier citirt. Er führt daraus an, was wir beinah buchstäblich ebenso in diesem Ev. lesen, während uns nicht nur jede Kunde davon fehlt, daß es auch in einem anderen Ev. gestanden hat, sondern auch alle Wahrscheinlichkeit dagegen spricht, daß noch ein anderer Evangelist die geschichtlich weit auseinander fallenden Thatsachen der Umnennung des Petrus und der Umnennung der Zebedäussöhne ebenso wie

1) S. oben S. 156. 475 A. 1. Credner, welcher Beiträge I, 132 versichert, erst Hieronymus nenne das Ev. des Mc. geradezu ein Ev des Petrus, hat nicht gezeigt, welcher Unterschied zwischen Hieron. v. ill. 1 *evangelium iuxta Marcum . . . huius* (sc. Petri) *esse dicitur* und Tert. c. Marc. IV, 2 *Marcus quod edidit, Petri affirmatur* bestehe.

Mc. und nach ihm Justin zusammengestellt habe. Und Justin wählt für seine Quelle eine Bezeichnung, welche in formellem Einklang mit seiner sonstigen Bezeichnung der in der heidenchristlichen Kirche gottesdienstlich gebrauchten Evv. steht, sowie in materiellem Einklang mit einer Überlieferung, welche schon längere Zeit vor Justin mit dem Ev. des Mc. verbunden war. Nach dieser Darlegung des Sachverhalts, welche nur das Selbstverständliche und oft Gesagte wiederholen konnte, erscheint es kaum nöthig, noch einmal den Einfall zu widerlegen, daß Justin unter den „Erinnerungen des Petrus" jenes Ev. des Petrus verstanden habe [1], welches wir um das J. 200 bei einer häretischen Partei in und um Antiochien in Gebrauch finden. Über die Combinationen, durch welche Credner dieser seiner Hypothese einigen Halt zu geben bemüht war, wird an späterer Stelle noch ein Wort zu sagen sein.

In dem Mangel an eigentümlichem Inhalt des Mc. im Vergleich mit Mt. und Lc ist es ausreichend begründet, daß bei einem Schriftsteller, dem es durchweg um die Sachen und nur in wenigen, durch die Natur der Sachen, um die es sich handelt, besonders gearteten Fällen um die literarische Form ihrer Überlieferung zu thun ist, nicht leicht beweiskräftige Spuren seiner Vertrautheit mit diesem Ev. nachzuweisen sind. Und nur, wenn durch Vorstehendes bewiesen ist, daß Justin den Mc. unter den Büchern gehabt hat, welche er Erinnerungen der Apostel nennt, kommt den folgenden Bemerkungen einige Bedeutung zu. Es ist ein nur Mc. 4, 40 buchstäblich ebenso zu lesendes Wort Jesu an die Jünger, welches Justin wahrscheinlich vermöge einer Verirrung des Gedächtnisses den Auferstandenen an die Jünger richten läßt [2]. — Nur Mc. 8, 32 wird in Bezug auf die Leidensankündigung, welche beinah gleichlautend auch Lc. 9, 22 steht, ausdrücklich bemerkt, daß Jesus ganz offen darüber gesprochen habe [3]. Demgemäß hebt auch Justin den Gegensatz der ver-

1) So Credner, Beiträge I, 260 ff. Über das Ev. des Petrus s. oben S. 177 ff. und Beil. IX, 4.

2) Resurr. 9 s. oben S. 509 A. 1. Dort auch über den Text.

3) Dial. 76 n. 19—22 (*παρακεκαλυμμένως — διαρρήδην. ἐβόα γάρ*); dial. 100 n. 8. An beiden Stellen mit Mc. *ὑπό* (Lc. *ἀπό*) und *ἀναστῆναι* (Lc. *ἐγερθῆναι*). Auf das *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* bei Justin (= Lc. 9, 22; Mt. 16, 21) ist kein Gewicht zu legen, da es das Gewöhnliche, in allen Taufformeln Übliche, auch bei Mc. neben *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* nicht Unbe-

hüllten prophetischen Ankündigung und der deutlichen und lauten Verkündigung derselben durch Jesus hervor; und es wird doch kein Zufall sein, daß Justin an beiden Stellen, wo er dies Wort Jesu anführt, in den drei Punkten, worin Mc. und Lc. von einander abweichen, wenigstens zweimal sicher auf Seiten des Mc. steht. — Wo er von der Verkündigung der Gottessohnschaft Jesu bei der Taufe reden will, läßt er sich nicht daran genügen, nach Lc 3, 23 daran zu erinnern, daß er von den Menschen für einen Sohn Josephs gehalten wurde, und damit nach Mt. 13, 55 zu verbinden, daß der Joseph, für dessen Sohn Jesus galt, ein Zimmermann gewesen sei, sondern stellt daneben noch in einem selbständigen Satz, daß Jesus selbst für einen Zimmermann gehalten wurde und hängt hieran die parenthetische Bemerkung, daß Jesus in der That dieses Handwerk ausgeübt, Pflüge und Joche angefertigt habe [1]. Er hat also die Erzählung von der Aufnahme Jesu in Nazareth nicht nur nach Mt. im Kopf, sondern läßt sich auch die Zuspitzung, welche dieselbe durch Mc. erhalten hat, nicht entgehen. Die Bestätigung dieser kanonischen Überlieferung durch eine apokryphe, welche Justin beifügt, könnte an sich einer nur mündlichen Sage entlehnt sein. Da aber das Ev. des Thomas, wo es von der Unterstützung Josephs durch Jesus in seiner Arbeit handelt, ebenso wie Justin von Pflügen und Jochen spricht [2], so ist es wahrscheinlicher, daß dieses oder ein ähnliches Kindheitsevangelium dem Justin diesen Zug dargeboten hat. — Hat Justins Freund den wahrscheinlich unechten Schluß des Mc. für sein Diatessaron ausgebeutet [3], so hat es nichts Bedenkliches, auch bei Justin einen Wortanklang an dieses zweifelhafte Stück anzuerkennen [4]. In dem Maße, als

zeugte ist. — Eine Beimischung aus Mc. 8, 11 ist das *συζητοῦντες* dial. 108 n. 1 in dem übrigens nach Mt. 12, 38 f. oder Mt. 16, 1. 4 gegebene Citat.

1) Dial. 88 n. 16—18; Mc. 6, 3 *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων;*

2) Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 152 *ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ τέκτων ἦν καὶ ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄροτρα καὶ ζυγούς*, ebenso lateinisch p. 175. Sonderbar ist, daß dies überhaupt erwähnt wird, während die Geräthe, bei deren Anfertigung Jesus betheiligt wird, hier wie in der anderen griech. Recension des Thomasev., auch im Ev. infantine arab. c. 38. 39 p. 201; Pseudomatth. ev. c. 37 p. 105 f ganz andere sind.

3) Forsch. I, 218 f. und Beil. VI.

4) Ap. I, 45 n 5 *οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ*

man sich davon überzeugt hält, daß das Ev. des Mc. ursprünglich mit c. 16, 8 abbrach, würde sich hieraus ergeben, daß Justin auch dieses Ev. bereits in einer Textgestalt las, welche erst im Verlauf einer längere Zeit in Anspruch nehmenden kirchlichen Verbreitung desselben entstanden ist. Denn woher kämen sonst die Urkunden und Nachrichten, welche uns noch heute bezeugen, daß das Buch ursprünglich ohne seinen später allgemein angenommenen Schluß in Umlauf gesetzt worden ist?

Befanden sich unter den kirchlichen Evv. zu Justins Zeit mehrere solche, welche von Apostelschülern, aber auch mehrere, welche von Aposteln geschrieben sein sollten, so fehlt uns nach dem bisherigen Gang der Untersuchung außer den Evv. des Mt. Mc. und Lc. wenigstens noch ein Ev. der letzteren Gattung. Es besteht das Vorurtheil zu Recht, daß das vom Anfang seiner Verbreitung an dem Apostel Johannes zugeschriebene Ev. eben dasjenige sei, welches wir suchen. In der That bezeugt dies Justin deutlich genug. Aus den „Erinnerungen" will er oder sollen vielmehr die Christen gelernt haben, daß Jesus der Eingeborene im Verhältnis zum Vater des Alls sei, indem er sowohl in eigentümlicher Weise als Logos und Kraft aus Gott erzeugt, als auch nachmals durch eine Jungfrau als Mensch geboren worden sei [1]. Diese beiden hier wie auch sonst von Justin mit einander verbundenen Thatsachen oder Lehren auseinanderzureißen, und nur der jungfräulichen Geburt die Berufung auf die Evv. gelten zu lassen, ist eine Gewaltthat der Verzweiflung. Der die ganze Aussage beherrschende Hauptbegriff ist *μονογενής*, denn mit Bezug auf dieses in der vorher citirten Stelle Ps. 22, 21 vorkommende Wort will Justin zeigen, daß er die Weissagung

---

ἐκήρυξαν cf. Mc. 16, 20. Der Ausdruck für die Himmelfahrt *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελήφθη* dial. 32 n. 9 (vorher von Gott *ἀναγαγόντα αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ καθίζοντα αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ* cf. resurr. 9 oben S. 509 A. 1) ist darum nicht mit einiger Sicherheit auf Mc. 16, 19 zurückzuführen, weil er mindestens ebensogut auf AG. 1, 11 zurückgehen könnte. Daneben gebraucht Justin *ἀνέρχεσθαι*, *ἀνέλευσις*, *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν* ap. I, 21 n. 2; c. 26 n. 3; c. 50 n. 8; dial. 38 in.; c. 39 n. 8; c. 85 n. 8; c. 126 n. 4; c. 132 n. 2.

1) Dial. 105 n. 3 *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.*

mit Recht auf Jesus beziehe. Der Eingeborene des Vaters oder, wie er anderwärts diesen Begriff umschreibt, der einzige im eigentlichen Sinne so zu nennende Sohn Gottes[1] ist Jesus für Justin vor allem auf Grund der von ihm angenommenen vorweltlichen Erzeugung Christi als Logos. Das sieht man eben hier aus den nächstfolgenden Worten, aber auch an anderen Stellen[2]. Erst in zweiter Linie kommt die jungfräuliche Geburt in Betracht, durch welche Jesus gleichfalls von allen Übrigen, die in irgend einem Sinne Gottes Söhne heißen mögen, unterschieden ist. Wie sollte dann Justin gerade dieses zweite Moment für sich durch Berufung auf die Quelle verstärkt haben? Vielmehr die ganze christliche Anschauung von Jesus als dem Eingeborenen des Vaters samt ihrer doppelten Begründung stammt nach Justin aus den Evv. Es ist hier nur deutlicher ausgesprochen, was schon an der früheren Stelle, auf welche Justin sich hier wenigstens hauptsächlich zurückbezieht, hiernach seine Meinung gewesen sein muß[3]. Man könnte dieselbe an sich auch so verstehen, daß die Christen jener Zeit in ihren Evv. Christus nur als Sohn Gottes bezeichnet fanden, und daß sie ihrerseits nun aus diesem Namen die Folgerung gezogen hätten, daß er einerseits vor aller Welt bei Gott existirt habe und aus ihm hervorgegangen sei, und andrerseits durch Geburt von der Jungfrau Mensch geworden sei. Dies aber wäre auch abgesehen

1) Ap. II, 6 *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται κτλ.* In dem Fragment bei Iren. IV, 6, 2 sagt Justin *unigenitus filius*.

2) Ap. I, 22 n. 4 *εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ κτλ.* Erst nachher als ein davon zu unterscheidendes Moment n. 14 *εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν.* Ebenso werden ap. I, 23 n. 3; ap. II, 6 n. 4. 10; dial. 45 n. 12; c. 63 n. 7—10; c. 83 n. 12 – c. 84 n. 7; dial. c. 100 n. 13 und n. 16 beide Thatsachen von einander unterschieden und doch verbunden. Für erstere ist Ps. 110, 3 die Hauptbelegstelle, für letztere Jes. 7, 14 und daneben Jes. 53, 8.

3) Dial. 100 vor n. 13 *καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα . . . . καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι* (s. Ottos Anm. 16).

von der späteren Berufung (dial. 105) auf diese frühere Stelle (c. 100) ein offenbares Misverständnis; denn jedenfalls ist die jungfräuliche Geburt Jesu nach Justin nicht eine theologische Folgerung aus den Evv., sondern Bestandtheil ihres Inhalts. Also den ganzen Complex der an beiden Stellen ausgesprochenen Begriffe und Thatsachen fanden die damaligen Christen in ihren Evv.: Christus den *μονογενής* des Vaters, den vorweltlich bei Gott existirenden und aus Gott erzeugten Logos und den von der Jungfrau geborenen Menschen. Das letztgenannte Moment schöpften sie aus Mt. 1 und Lc. 1 (oben S. 484 f. 499 f.); die übrigen aus Jo. 1, 1. 14. Dies wird vielleicht nicht bewiesen, aber doch in bedeutsamer Weise durch eine ganze Reihe anderer Anzeichen bestätigt. Mit der Bezeichnung Christi als einzigen Sohnes und Logos verbindet Justin wie Jo. 1, 1—3 die Behauptung, daß er vor der Schöpfung mit Gott zusammen war, und daß die Weltschöpfung durch ihn vermittelt sei, und läßt darauf wie Jo. 1, 17 die Namen Christus und Jesus folgen[1]. Er bezeichnet wie Jo. 1, 14 mehrmals die Menschwerdung des Logos als Fleischwerdung[2]. Er läßt den Logos, welcher Fleisch an sich getragen, sich selbst, aber auch den Vater kundthun (Jo. 1, 18) und verbindet damit den an Jo. 11, 25 erinnernden Gedanken, daß Jesus in seiner eigenen Person den Menschen die Auferstehung und das darauf folgende ewige Leben gab[3]. Nach alledem muß es an die Beschreibung der Erzeugung von Gotteskindern in Jo. 1, 13 erinnern, wenn Justin beharrlich die Erzeugung des Menschen Jesus auf eine Wirkung des Willens Gottes im Gegensatz zu der Art menschlicher Erzeugung zurückführt[4]. Bedenkt man aber, daß der in Rom schreibende Justin nicht wenige dem Abendland eigentüm-

1) Ap. II, 6 s. vorige S. A. 1.

2) Ap. I, 32 n. 15 *υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν, ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν.* ap. I, 66 *τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ*, dasselbe Wort dial. 45 n. 12; c. 84 n. 6; c. 100 n. 6.

3) Resurr. 1 *οὗ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *υἱὸς γενόμενος ὁ λόγος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς σάρκα φορέσας, ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων, διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ζωὴν αἰώνιον.*

4) Dial. 63 n. 6 *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.* Statt *θέλημα* sagt er in gleichem Zusammenhang *βουλή* dial. 76 n. 4; c. 84 n. 7; ap. I, 23 n. 3; c. 46 n. 13; c. 63 n. 23; ap. II, 6 n. 10; cf. ap. 32 n. 13 *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως*, beinah ebenso dial. 54 n. 6. 7 zweimal.

liche Textbildungen vorbringt, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er Jo. 1, 13 denjenigen Text gelesen hat, außer welchem Irenäus und Tertullian gar keinen anderen kirchlichen Text kannten [1]. Nach diesem ist dort gar nicht von den Gotteskindern, sondern von dem einen Gottessohn und seiner Erzeugung die Rede, von welcher Justin in auffallend ähnlichen Worten redet. Wenn er ausnahmsweise auch die vorzeitliche Erzeugung ebenso beschreibt [2], so spricht das keineswegs gegen die Ableitung dieser Vorstellung aus Jo. 1, 13; denn nicht nur der fleischgewordene, sondern auch der zum Behuf der Weltschöpfung aus Gott hervorgetretene Logos ist dem Justin Sohn Gottes auf Grund einer Erzeugung von Gott. So war auch auf diese die Beschreibung Jo. 1, 13 anwendbar. Den Gedanken einer vorzeitlichen Erzeugung des Logos oder Sohnes aus Gott wird freilich keine genaue Auslegung im Prolog des Johannes finden; aber auch Tatian hat zu Lebzeiten seines Freundes Justin diesen Gedanken in denselben hineingetragen [3], und wieviele Andere nach ihm! Wenn Justin an der Stelle, von der diese Untersuchung ausging [4], und anderwärts neben den Logosnamen den Begriff **δύναμις** stellt, so stammt derselbe nicht von Johannes, aber doch aus den apostolischen Erinnerungen; denn Justin hat die Kraft Gottes Lc. 1, 35 ausdrücklich auf den Logos gedeutet (ap. I, 33). Es sind also die sämtlichen Begriffe und Thatsachen, welche Justin hier versichert, mit allen Christen seiner

1) Iren. III, 16, 2 *non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est*, ähnlich kürzer III, 18, 2 und noch eine Anspielung III, 21, 5. Tertullian bezeugt nicht nur den wesentlich gleichen Text (de carne 19. 24, nur abweichend von Iren. *ex deo*), sondern beschuldigt auch die Valentinianer, welche unseren gewöhnlichen Text hatten, der Textfälschung. Ob Irenäus und Tertullian schon wie der cod. Veronensis und andere Lateiner ὅς statt οἵ, oder wie die erste Hand des Cantabrigiensis und der Vercellensis gar kein Relativum lasen, wird sich kaum entscheiden lassen und ist für uns gleichgültig. Neander, Antignosticus 2. Aufl. S. 379 rechnete die Anspielungen Justins auf diese Stelle nach abendländischem Text zu den Beweisen seiner Bekanntschaft mit Johannes.

2) Dial. 100 n. 14; c. 128 n. 4 wird *δυνάμει καὶ βουλῇ* auf die vorzeitliche Erzeugung angewandt.

3) Tat. ad Graecos c. 5 cf. Forsch. I, 122 Note 6 und S. 290 A. 2.

4) Dial. 105 s. oben S. 516 A. 1, ebenso ap. I, 23 n. 3; dial 61 vor n. 11.

Zeit aus den Evv. kennen gelernt zu haben, wirklich in denselben enthalten gewesen, wenn unser viertes dazu gehörte. Ohne diese Voraussetzung aber ist überhaupt Alles, was Justin über den Logos zu sagen weiß, nicht begreiflich. Eine kleine Abschweifung ist hier unvermeidlich, welche auch für spätere Untersuchungen von Nutzen sein wird.

Justin hält es für ein Gebot Christi, daß man nicht menschlichen Lehren, sondern nur der prophetischen Predigt und der Lehre Jesu glaubend folge [1]. Hiermit ist jedoch nicht die Auktorität der Apostel ausgeschlossen, sondern diese ist vielmehr darin eingeschlossen. Denn die Apostel sind die schon im AT angekündigten und von Jesus ausgesandten Verkündiger der zuerst von Jesus ausgesprochenen neuen Offenbarung, des nach der Weissagung von Jerusalem ausgehenden Wortes Gottes an alle Völker [2]. Ihre Lehre ist einerseits Christi Lehre; seine durch sie der Welt übermittelten Worte sind die scharfen Steinmesser, wodurch die Herzensbeschneidung der zum Christenglauben bekehrten Menschen vollzogen worden ist [3]. Aber sie haben doch nicht einfach die in ihrer Erinnerung lebenden Worte Jesu wiederholt, sondern auch die ganze geschichtliche Erscheinung Christi verkündigt und gedeutet [4]. Ihre Missionspredigt und Lehre ist Gottes Wort, weil sie Gottes Kraft von dem gen Himmel gefahrenen Christus empfangen haben, um recht predigen zu können [5]. Sie haben die ganze Erde mit der Herrlichkeit

---

1) Dial. 48 extr. Es handelt sich auch hier gerade um die Christologie.

2) Ap. I, 31 n. 11; c. 39 n. 2; c. 40 in.; c. 45 n. 5; c. 49 n. 8; c. 50 extr.; c. 53 n. 5; dial. 42. 109 in

3) Dial. 113 n. 17—19; c. 114 n. 15 cf. c. 24 n. 5.

4) Ap. I, 40 *ἀκούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων τὴν διδαχὴν αὐτοῦ καὶ μηνυσάντων τὴν ἐπιφάνειαν προεῤῥέθη.* ap. I, 49 *οἱ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐξελθόντες ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐμήνυσαν τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ τὰς προφητείας παρέδωκαν.* Dasselbe Wort gebraucht Justin resurr. 1 n. 15 von Christus *ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων*, s. noch folgende A.

5) Ap. I, 39 *οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*, c. 50 *δύναμιν ἐκεῖθεν* (sc. *ἐξ οὐρανοῦ*) *αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες . . . ταῦτα ἐδίδαξαν*, c. 42 *ἐπὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*) *διὰ τῶν ἀποστόλων ἐν τοῖς πᾶσιν ἔθνεσιν κηρυχθεῖσιν εὐφροσύνη ἐστίν κτλ.*, c. 45 *τοῦ λόγου τοῦ ἰσχυροῦ, ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν*, dial. 42 die Vergleichung mit den angeblichen 12 Glocken, sodann die

und der Gnade Gottes und seines Christs erfüllt, und sie vermochten dies nur dadurch, daß sie, wie die 12 Glocken am Talar des Hohenpriesters, so an der Kraft des ewigen Priesters Christi hingen. Daher ist ihr Wort ein starkes Wort, und nicht dem, was sie gehört haben, sondern der Kraft ihres Auftraggebers haben sie selbst geglaubt und vertraut. In diesem innerlich vermittelten Sinn ist es Christus selbst, welcher durch die Apostel zur Freude aller Glaubenden unter den Völkern predigt. So tritt denn die Predigt der Apostel ganz auf gleiche Linie mit derjenigen der Propheten, die ja auch nicht ihre eigene Weisheit vorgetragen haben. Es ist eine und dieselbe Stimme Gottes, welche ehedem durch die Propheten, jetzt durch die Apostel laut geworden ist; und in diesen beiden Formen ihrer Vermittlung ist die Stimme Gottes für alle Christen die Auktorität gewesen, der sie wie Abraham im Glaubensgehorsam gefolgt sind[1]. Auch darin besteht kein Unterschied zwischen Propheten und Aposteln, daß jene seit ihrem Tode durch Schriften zu den Menschen und insbesondere zu der christlichen Gemeinde als deren Lehrer reden[2]; denn auch die Apostel haben Schriften hinterlassen, und nur dadurch ist es möglich, daß sie fortwährend an den nachgeborenen Christen ihren Beruf wesentlich ebenso erfüllen, wie sie ihn an ihren Zeitgenossen durch die mündliche Predigt erfüllt haben. Ob zu diesen Schriften der Apostel nur die Evv. gehörten, wird sich später zeigen. Aber wir sahen bereits, daß die Christen wenigstens auf die Evv. die zunächst

Anwendung von Jes. 53, 1 ff. auf die Apostel: *καὶ ὁ Ἠσαΐας ὡς ἀπὸ προσώπου τῶν ἀποστόλων, λεγόντων τῷ Χριστῷ, ὅτι οὐχὶ τῇ ἀκοῇ αὐτῶν πιστεύουσιν, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοὺς δυνάμει, διὸ* (Otto *διὰ τοῦτο*) *λέγει οὕτως κτλ.* Die Unrichtigkeit von Ottos Übersetzung *non ipsorum praedicationi . . . fidem haberi* liegt auf der Hand.

1) Dial 119 oben S. 470 A. 2 mitgetheilt. Dahin würde dial. 53 extr. zu ziehen sein, wenn Engelhardt, Christentum Justins S. 330 A. mit Recht *ὁρωμένων* in *ὁρμωμένων* geändert und demgemäß die Stelle von den Propheten und Aposteln als den Auktoritäten, worauf der Christenglaube beruht, verstanden hätte. Es scheint dies jedoch ursprünglich nur ein Schreibfehler zu sein (wie auch die Zahl 43 für 53), und ist jedenfalls nicht zu billigen.

2) Ap. I, 53 *παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, λέγομεν τοῦ λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν.* Häufiger heißt Christus „unser Lehrer" ap. I, 4 n. 9; 13 n. 6; c. 21 n. 2; ap. II, 8 extr. Andrerseits heißen aber auch Christus und die Propheten *ἀπόστολοι* ap. I, 63 n. 7; dial. 75 n. 10.

durch den Gebrauch des AT's in Bezug auf dieses üblich gewordene Formel „es steht geschrieben" anzuwenden gewohnt waren, wie sie denn auch im gottesdienstlichen Gebrauch den Schriften des AT's gleichgestellt waren. Wer gläubig, wer ein Christ wird, schenkt eben damit den Aposteln als Schriftstellern, die alles Christum Betreffende gelehrt haben, Glauben [1]. Aber durch das Mittel ihrer hinterlassenen Schriften wirken die Apostel nicht nur als Missionare, sondern vielmehr noch als Lehrer der Gemeinde. Von den Aposteln als Lehrern haben die Glieder der Gemeinde Alles gelernt, was sie von religiöser Wahrheit besitzen, nicht nur die evangelischen Thatsachen und die Aussprüche Jesu [2], sondern auch deren Bedeutung. Daher sind die Christen der Überzeugung, daß ihre Lehre trotz der menschlichen Vermittlung, durch welche sie an sie gelangt ist, eine über alle menschliche, insbesondere philosophische Lehre erhabene göttliche Wahrheit sei (ap. II, 10).

In Anbetracht dieser Stellung Justins zu Christus und den durch ihre Schriften zu der Nachwelt redenden Aposteln als Lehrauktorität erscheint es undenkbar, daß er ohne eine Stütze in den apostolischen Schriften den Begriff des Logos nicht nur auf Christus angewandt, sondern auch in den Mittelpunkt seiner Betrachtung Christi gestellt habe. So müßte man urtheilen, auch wenn er nicht ausdrücklich bezeugt hätte, daß die Christenheit aus den „Erinnerungen" gelernt habe, Christus als den Eingeborenen im Verhältnis zum Vater, als Logos und Kraft wie als Jungfrauensohn zu betrachten. Die Anknüpfungen der Logosidee an Alttestamentliches bei Justin setzen sämtlich schon die Be-

1) Ap. I, 33 oben S. 465 A. 1, übrigens cf. S. 470 A. 2.

2) Hierauf bezieht sich das ἐδίδαξαν ap. I, 33 n. 8, das ἔμαθον dial. 105 n. 13, theilweise noch das ἐμάθομεν dial. 105 n. 3—5, allenfalls auch noch das ἐδιδάχθημεν ap. I, 66 vor n. 5; denn die Lehre, daß die gesegneten Elemente Fleisch und Blut Christi seien, liegt in der zum Beleg angeführten apostolischen Relation von der Abendmahlsstiftung. Aber es paßt nicht mehr auf das ἐμάθομεν ap. I, 61 vor n. 11 (s. oben S. 495 A. 1, wo statt „dial." zu lesen apol. I) und auf das ἐδιδάχθημεν ap. I, 46 n. 6; denn an beiden Stellen handelt es sich nicht um evangelische Thatsachen oder Aussprüche Jesu. Das δεδιδάγμεθα ap. I. 10 n. 3; c. 13 n. 1; c. 21 n. 18 führt allgemeine Wahrheiten ein, die überall in der Bibel zu finden sind. In dial. 118 n. 11 sind οἱ διδάξαντες ἡμᾶς nicht nothwendig nur die Apostel.

nennung Christi als Logos voraus[1]. Das Vorkommen des Logosnamens in Apok. 19, 13; 1 Jo. 1, 1 genügt nicht als Unterlage; denn, wie hoch Justin diese Schriften geschätzt haben mag, zu den „Erinnerungen der Apostel“ gehörten sie jedenfalls nicht. Auch erinnert nichts, was Justin über Christus als Logos lehrt, an den Zusammenhang jener Stellen; dagegen weist Alles auf den Prolog des 4. Ev. Es soll überhaupt die altchristliche Schrift noch erst gefunden werden, in welcher Christus der Logos heißt, ohne daß zugleich andere Thatsachen den Beweis lieferten, daß ihr Verfasser entweder zugleich der Verfasser des 4. Ev. oder ein dankbarer Leser desselben gewesen ist.

Wie im NT nur Jo. 1, 20. 23 zu lesen ist, berichtet Justin, daß der Täufer aus Anlaß der Vermuthung, daß er der Christ sei, dies entschieden verneint und dagegen sich selbst als die Stimme eines Rufers bezeugt habe[2]. Daß diese Angabe von solchen umgeben ist, welche den Synoptikern entlehnt sind, kann die Beweiskraft des Citates nicht abschwächen, sondern beweist nur, daß Justin daran gewöhnt war, das 4. Ev. ebenso mit den übrigen, als diese unter sich zur Herstellung eines Bildes der evangelischen Geschichte zusammenzufassen. — Auf Jo. 1, 32 f. geht es zurück, wenn Justin sagt, daß um der Menschen willen der hl. Geist bei der Taufe in der sichtbaren Gestalt der Taube auf ihn zugeflogen sei[3]. — Justin hat ferner das Gespräch mit Nikodemus gelesen; denn er führt nicht nur das Wort Christi von der Wiedergeburt in einer angemessenen Verkürzung an, sondern erläutert dasselbe auch durch Berücksichtigung der ersten Gegenrede des Nikodemus[4]. Man hat die Abhängigkeit Justins von Johannes bestritten und statt dessen entweder Abhängigkeit des Johannes von Justin[5], oder Abhängigkeit beider

1) Ap. I, 59 n. 6; dial. 61; 62 n. 11; 129.

2) Dial. 88 n. 15 oben S. 503 A. 3.

3) Dial. 88 n. 21. Aus Mt. 3, 16 f. hätte Justin das nicht herausgelesen, daß Johannes statt Jesus oder neben Jesus die sichtbare und die hörbare Erscheinung wahrgenommen habe.

4) Ap. I, 61 *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους* (Otto *γεννωμένους*) *ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐστιν.* Jo. 1, 3—5.

5) So z. B. Volkmar, Justin und sein Verhältnis zu unsern Evv. (1853) S. 18; Der Ursprung unserer Evv. (1866) S. 97—110.

von einem verloren gegangenen Ev. angenommen[1]. Erstere Annahme müßte auch dann, wenn nicht schon bewiesen wäre, daß unser 4. Ev. zu den kirchlichen Vorlesebüchern zu Justins Zeit gehörte, auf Grund des allgemeinen Charakters beider Schriften abgelehnt werden. Selbst ein Pseudojohannes um 160 konnte nicht in der verzweifelten Lage sein, eine an den Kaiser gerichtete Bittschrift als Quelle benutzen zu müssen, um Stoff für seine Dichtung zu finden; und aus einer so beiläufigen und bis zur Unverständlichkeit kurzen Andeutung konnte nicht ein so geistvolles Gespräch entstehen. Die andere Annahme hat man dadurch stützen wollen, daß in den verschiedenen Gestalten des Clemensromanes der Ausspruch Jesu in ähnlicher Abweichung von Jo. 1, 3 oder 5 zu lesen sei[2]. Aber abgesehen davon, daß, wie heute nicht mehr zu bezweifeln ist, das 4. Ev. zu den Quellen jenes bunt zusammengesetzten Romans gehört, so ist es mit der angeblichen Ähnlichkeit schwach bestellt. Erstlich fehlt bei Pseudoclemens die vor allem für die Abhängigkeit Justins von Johannes entscheidende Bemerkung, daß die Wiederholung der ersten natürlichen Geburt unmöglich sei, durch welche Justin begründet, daß das Wort Jesu auf die in der Taufe sich vollziehende geistliche Wiedergeburt abziele, und durch welche Jesus bei Johannes sich veranlaßt sieht, sich näher über die Faktoren dieses Processes auszusprechen. Zweitens ist das von Justin und Pseudoclemens gebrauchte *ἀναγεννηθῆναι* statt des johanneischen *ἄνωθεν γεννηθῆναι* oder, wenn des Nachsatzes wegen mehr an Jo. 3, 5 als an Jo. 3, 3 zu denken ist, statt des bloßen *γεννηθῆναι* diesen beiden Schriftstellern nicht eigentümlich, sondern findet sich auch bei Anderen, welche zweifellos den johanneischen Spruch anführen wollen, wie z. B. Irenäus[3].

1) So z. B. Credner I, 211. 252 f. 301; Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evv. Justins (1850) S. 214 ff. 358 f. 380 und viele Andere.

2) Clem. hom. XI, 26 *οὕτως γάρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* cf. VII, 8 *ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.* Recogn. VI, 9 *Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum*, eine Anspielung recogn. I, 69.

3) Iren. fragm. 35 (Stieren p. 846 = fr. 33 Harvey II, 497 f. cf. Mai, Nova P. bibl. III, 447; Pitra, Analecta II, 197) *πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι καθὼς καὶ ὁ κύριος ἔφη· ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ δι' ὕδατος καὶ πνεύ-*

Es ist eine Vereinfachung des selteneren und zweideutigen Ausdrucks bei Johannes und ist die richtige Deutung desselben. Drittens ist *τῶν οὐρανῶν* statt *τοῦ θεοῦ* in Joh. 3, 5 aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche, jedenfalls eine sehr alte LA[1]. Viertens fehlt bei Justin die Verbindung mit der trinitarischen Taufformel, die sich bei Pseudoclemens findet. Es bleibt als einzige irgend beachtenswerthe Übereinstimmung die Verwandlung der dritten Person der Einzahl in die pluralische Anrede übrig. Bei Pseudoclemens scheint dies dadurch veranlaßt zu sein, daß die einleitende Formel „wahrlich, ich sage dir" mitaufgenommen werden sollte — es wird darauf Gewicht gelegt, weil dadurch die Aussage zur Beschwörung gemacht sei —, diese aber ohne umständliche geschichtliche Erklärung nicht wohl in der Einzahl belassen werden konnte. So wurde denn auch der so eingeleitete Grundsatz in die gleiche Form gebracht. Dieses Motiv fällt für Justin weg, der die einleitende Formel gar nicht mittheilt; es ist dagegen sehr möglich, daß eine unklare Erinnerung an den formell ziemlich ähnlichen, inhaltlich aber sehr verschiedenen Spruch Mt. 18, 3 diese Veränderung bei Justin veranlaßt hat. Eine förmliche Verschmelzung beider Sprüche, wie wir sie bei Clemens[2] finden, hat Justin nicht vollzogen.

In dem vorangehenden Kapitel bekundet Justin seine Kenntnis eines anderen Theils desselben Gesprächs[3]. Zumal wenn

---

ματος, οὐ μὴ εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Tert. bapt. 13 sowie die sämtlichen Italazeugen und Vulg. haben Jo. 3, 5 *renatus*, dasselbe die Meisten neben *denuo* auch Jo 3, 3.

1) Nächst der ansehnlichen Bezeugung besonders im Abendland (Iren. s vorige A., ev. Palat., Tert. bapt. 13; die angeblichen Doketen bei Hippol. refut. VIII, 10) aber auch im Orient (א erste Hand, const. ap VI, 15 etc.) entscheidet hiefür die Leichtigkeit, mit welcher der sonst dem Mt. eigentümliche Ausdruck durch den gewöhnlichen in Jo. 3, 3 verdrängt werden konnte.

2) Protr. § 82 *ἢν γὰρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε, ὥς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσησθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

3) Ap. I, 60 das angebliche Wort Moses lautet: *ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε* cf. Jo. 3, 15 *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ* (so B u. a. statt *εἰς αὐτόν* oder *ἐπ' αὐτόν* oder *ἐπ' αὐτῷ*) *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Die beabsichtigte Interpunktion mag bei beiden Autoren strittig sein. Das Wort *σωθῆναι* bringt Johannes

man die Stellen des Dialogs hinzunimmt, wo er denselben Gegenstand berührt, so muß man sich gegen das Handgreifliche blind machen, um sich mit der Anerkennung der Thatsache zu begnügen, daß Johannes und Justin beide die eherne Schlange als Typus des gekreuzigten Christus aufgefaßt haben. Außer diesem bedeutsamen Zusammentreffen in einer wahrlich nicht naheliegenden Idee läßt Justin wie Johannes die Aufrichtung der Schlange und die dadurch vorgebildete Erhöhung Christus ans Kreuz zum Zweck der Errettung der Glaubenden geschehen. Von dieser Idee zeigt Justin sich dermaßen beherrscht, daß er in der Apologie gegen alle sonstige Tradition eine Rede Moses fingirt, welche diesen Gedanken geradezu ausspricht und auch an den Wortlaut von Jo. 3, 15 erinnert. Ferner bezeichnet er einmal in solchem Zusammenhang Gott als den, welcher seinen Sohn zu diesem Zweck in die Welt gesandt hat. Es ist also das ganze Redestück Jo. 3, 14–17, wovon Justin sich abhängig zeigt. — Wenn Justin seiner Angabe der göttlichen Wesen, welche die Christen verehren und anbeten, hinzufügt, daß sie dabei (die Gottheit) mit Vernunft und Wahrheit ehren und Jedem, der diese Anbetung kennen lernen will, dieselbe so, wie sie selbst sie gelehrt worden sind, neidlos mittheilen[1], so muß Jeder an ein Wort Jesu oder allenfalls seiner Apostel denken, welches eben auch diese Art der Verehrung der Gottheit vorschreibt; und die Abweichung dieser Beschreibung von Jo. 4, 24 erklärt sich sofort daraus, daß das

---

erst v. 17, den Begriff aber schon v. 15 f. — dial. 94 n. 3 *δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι . . . σωτηρίαν δὲ τοῖς πιστεύουσιν . . . δι' οὗ σώζει πάντας κτλ.* — dial. 91 n. 18 *ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πιστευόντων . . . σωτηρία δὲ τοῖς καταδακνομένοις ὑπ' αὐτοῦ* (von der Schlange = Teufel) *καὶ προσφεύγουσι τῷ τὸν ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτοῦ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον* Über Barn. 12, 5 s. Buch III.

1) Ap. I, 6 *ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα . . πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες.* Das *ἐδιδάχθημεν* (s. oben S. 522 A. 2) weist auf *διδάξαντα* zurück, also auf ein Wort Jesu. Otto citirt noch c. 68 n. 1 *εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι* (sc. der christliche Cultus), *τιμᾶτε αὐτά*, und in Bezug auf *τιμᾶν* Jo 5, 23. Cf. ferner ap I, 9 n. 1; c. 13 n. 8 gleichfalls in Bezug auf die Trinität *μετὰ λόγου τιμῶμεν.*

Wort *πνεῦμα* im Sinne jener Stelle dem heidnischen Leser ebenso unverständlich, als *λόγος* verständlich war. — Jo. 5, 17 rechtfertigt Jesus seine freiere Stellung zum Sabbathgesetz dadurch, daß die welterhaltende Thätigkeit Gottes trotz des Sabbaths Gen. 2, 2 f. ununterbrochen fortgehe, und nach Jo. 7, 22 dadurch, daß das gesetzliche Gebot der Beschneidung unter Umständen die buchstäbliche Beobachtung des Sabbaths ausschließe. Beide Argumente kehren bei Justin wieder und zwar beide verbunden mit dem dritten, welches Jesus nach Mt. 12, 5 dem Opferdienst am Sabbath entlehnt hat. Schon diese Verbindung müßte es dringend nahelegen, daß jene beiden Argumente, welche durch ihre geistreiche Art von denjenigen, die Justin zu gleichem oder ähnlichem Zweck aus eigenen Mitteln beibringt[2], sich scharf abheben, ebenso wie das dritte den Evv. entlehnt sind. Und wenn Niemand daran zweifelt, daß ein Epiphanius die Argumente vom Opferdienst und von der Beschneidung aus den Evangelien geschöpft hat, obwohl er dieselben nicht citirt (haer. 30, 32), so ist es gegen die Analogie, den Justin zum selbständigen Erfinder derselben zu machen oder ihm andere Quellen anzudichten, als diejenigen, aus welchen Epiphanius die gleichen Gedanken geschöpft hat. — Unter den Kranken, die Jesus geheilt hat, nennt Justin zweimal Blindgeborene[3] und be-

1) Dial. 27 n. 20 *τοὺς ἀρχιερεῖς ἁμαρτάνειν τοῖς σάββασι προσφέροντας τὰς προσφορὰς ἐβούλετο ὁ θεός, ἢ τοὺς περιτεμνομένους καὶ περιτέμνοντας τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων, κελεύων τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐκ παντὸς περιτέμνεσθαι τοὺς γεννηθέντας ὁμοίως, κἂν ᾖ ἡμέρα τῶν σαββάτων;* dial. 29 n. 8 *ἐπειδὴ καὶ ὁ θεὸς τὴν αὐτὴν διοίκησιν τοῦ κόσμου ὁμοίως καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πεποίηται καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις, καὶ οἱ ἀρχιερεῖς κτλ.* wie vorher. — dial. 23 n. 6 wird das Argument aus Jo. 5, 17 freier wiedergegeben: *τὰ στοιχεῖα οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει.*

2) Z. B. dial. 23 vor n. 14 daß die Weiber nicht beschnitten werden können.

3) Dial. 69 n. 13 *πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ γνώσεως θεοῦ τῇ τῶν ἐθνῶν γῇ ἀνέβλυσεν οὗτος ὁ Χριστός, ὃς καὶ ἐν τῷ γένει ὑμῶν πέφανται καὶ τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο, τὸν μὲν ἅλλεσθαι, τὸν δὲ καὶ ἀκούειν, τὸν δὲ καὶ ὁρᾶν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ποιήσας, καὶ νεκροὺς δὲ ἀναστήσας καὶ ζῆν ποιήσας.* Daß hier *πηρός* in der bekannten engeren Bedeutung „blind“ gebraucht ist, zeigt das entsprechende *ὁρᾶν*. — Cf. Eus. demonstr. ev. III, 4, 46 von Christus nach dem einstimmigen Bericht aller Evangelisten: *λεπρῶν καθάρσεις καὶ δαιμόνων ἀπελάσεις, νεκρῶν τε ἀναβιώσεις, πηρῶν*

dient sich zur Bezeichnung des Angeborenseins der Blindheit an beiden Stellen des Jo. 9, 1 gebrauchten Ausdrucks *ἐκ γενετῆς*. Wenn er daneben statt *τυφλός* an beiden Stellen *πηρός* schreibt, so will es ein neckischer Zufall, daß Pseudoclemens, welcher Jo. 9, 2 f. citirt, also seine Kenntnis dieser Geschichte ohne Frage dem 4. Ev. verdankt, den Gegenstand dieser Unterredung Jesu und der Jünger durch *περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ* bezeichnet[1]. Daß Justin die johanneische Erzählung dabei im Sinne hat, ergibt sich besonders noch daraus, daß er an der einen Stelle die Blindheit ausdrücklich auch noch als leibliche bezeichnet, was sich ja in dem Satz: „er heilte die von Geburt Blinden, Tauben und Lahmen" von selbst versteht. Es ist dies veranlaßt durch den vorangehenden Gedanken, daß Christus als eine Quelle lebendigen Wassers in dem von Erkenntnis Gottes entblößten Land der Heiden aufgegangen sei. Aber gerade in dieser gegensätzlichen Vergleichung geistlicher und leiblicher Blindheit und Heilung derselben durch Christus ist Johannes ihm in der einzigen uns bekannten Erzählung von Heilung eines Blindgeborenen vorangegangen (Jo. 9, 39—41), mit welcher Justin hier im Ausdruck wie in der Sache zusammentrifft. Und ist nicht die ganze Umgebung der Gedanken und Worte johanneisch? Freilich will Justin zeigen, daß in Christus die Weissagung Jes. 35, 1—7 sich erfüllt habe, worin von Blinden, Lahmen und Krüppeln und auch von einer Wasserquelle in durstigem Lande die Rede ist. Aber so gewiß in der Schilderung der entsprechenden evangelischen Thatsachen der Zusatz *ἐκ*

τε ἀναβλέψεις. Auch Justin selbst ap. I, 22 *ᾧ δὲ λέγομεν χωλοὺς καὶ παραλυτικοὺς καὶ πονηροὺς* (lies mit Sylburg u. A. *πηροὺς*) *ὑγιεῖς πεποιηκέναι αὐτὸν καὶ νεκροὺς ἀνεγεῖραι κτλ.* Das handschriftliche *πονηρούς* ist unerträglich; denn erstens sagt der Grieche wohl *πονηρῶς ἔχειν* „sich übel befinden", bezeichnet aber durch *πονηρός* nicht den Krüppel oder den Schwerkranken; zweitens hätte dies neben den Lahmen und Gichtbrüchigen keinen Platz als dritte Gattung; drittens entscheidet die Analogie von dial. 69 n. 13.

1) Clem. homil. XIX, 22 ed. Lagarde 187, 31. Es wechselt damit ohne jeden Unterschied *τυφλός*, ebenso Epiph. haer. 65, 70 (Dindorf II, 684, 6 u. 10). Wie überwiegend im Sprachgebrauch die Bedeutung „blind" war, sieht man besonders daran, daß es in der Übertragung auf das geistige Gebiet immer nur „blind" heißt cf. Clem. II Korinth 1, 6 *πηροὶ τῇ διανοίᾳ*, Philo quod omn. prol. liber § 8 (Mangey II, 453) *διὰ λογισμοῦ πήρωσιν*.

γενετῆς zu der von Jesaja dargebotenen einfachen Bezeichnung „blind“ aus Jo. 9, 1 stammt, so gewiß auch der Zusatz *ζῶντος* zu dem von Jesaja dargebotenen *πηγὴ ὕδατος* aus Jo. 4, 10—14. Diese Stelle und daneben vielleicht noch Jo. 7, 37 f. wird Justin dann auch im Sinne gehabt haben, wenn er anderwärts Christus den schönen Felsen nennt, welcher für die Herzen derer, die durch ihn den Allvater liebgewonnen haben, lebendiges Wasser hervorquellen läßt und diejenigen tränkt, welche das Wasser des Lebens trinken wollen[1]. Wenn Justin ferner mit den Krankenheilungen Todtenerweckungen verbindet und bemerkt, daß die Juden statt sich durch diese Thaten zur Erkenntnis Christi bewegen zu lassen, ihn einen Magier und Volksverführer genannt haben[2], so hat das Letztere nur bei Johannes seine Unterlage. Denn nur dieser Evangelist läßt die Feinde Jesu, welche seine Wunderthaten, insbesondere die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus nicht leugnen, in Bezug hierauf klagen, daß das Volk sich von ihm verleiten lasse. Justin citirt hier nicht die Evv.; es mag daher auch unentschieden bleiben, ob er die jüdische Anklage auf magische Künste aus Mt. 12, 24; Jo. 10, 20 f. herausgelesen, oder ob er von der im 2. Jahrhundert auch in heidnischen Kreisen bekannt gewordenen jüdischen Verläumdung gehört hatte, daß Jesus in Egypten magische Künste erlernt und dadurch seine Wunder oder Scheinwunder vollbracht habe[3]. — Wenn Justin die Kirche den von Gott und Christus gepflanzten Weinstok nennt, welcher um so reichlicher Zweige und Früchte trägt, wenn er beschnitten wird[4], so kann man sich der Erinnerung an Jo 15, 1 ff. nicht

---

1) Dial. 114 n. 18. Erst nachher wird Jerem. 2, 13 citirt. Dagegen nennt er dial. 14 n. 1 mit Rücksicht auf diese Stelle das Taufwasser *τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς*.

2) Dial. 69 n. 14 *οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.* Jo. 7, 12 *πλανᾷ τὸν ὄχλον* cf. v. 31; 11, 37. 45—48; 12, 9—11. 19. Dagegen handelt es sich Mt. 27, 63 (*ὁ πλάνος*), worauf Justin dial. 108 n. 4 (s. oben S. 494 A. 3) Rücksicht nimmt, und vollends Lc. 23, 2. 5 gar nicht um die Wunderthaten Jesu. — In Bezug auf Magie cf. ap. I, 30 n. 4.

3) Orig. c. Cels. I, 28. 38. 46 cf. Derenbourg, Hist. de la Palestine I, 203. 471.

4) Dial. 110 n. 15 *ὁποῖον ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρπο-*

entschlagen. Es ist keine üble Deutung des Bildes, wenn die Verfolgungsleiden und die Martyrien als die Mittel aufgefaßt werden, wodurch Gott den Weinstock reinigt und zu größerer Fruchtbarkeit befähigt. Wird hierdurch das Bild ein etwas anderes, sofern es nun nicht mehr die unfruchtbaren Reben sind, welche beseitigt werden, sondern gerade diejenigen, die Frucht getragen haben, so scheint doch auch diese Verschiebung des Bildes durch den Zusammenhang der Rede Jesu veranlaßt zu sein; denn vom Haß der Welt und den Verfolgungsleiden der Christen handelt sie in ihrem weiteren Verlauf (Jo. 15, 18—16, 3).

Daß Justin Psalm 22, 18 auf die Verlosung der Kleider des Gekreuzigten gedeutet hat[1], bedürfte an sich keiner anderen Erklärung, als daß er die synoptische Erzählung kannte. Aber erstlich trifft Justin eben doch mit Jo. 19, 24 oder auch mit einem aus dieser Stelle interpolirten Text von Mt. 26, 35 in der ausdrücklichen Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung zusammen. Zweitens erinnert die Umständlichkeit, mit welcher Justin die Vertheilung auf die einzelnen Henker beschreibt, theilweise auch der Wortlaut gerade an die johanneische Darstellung. Drittens verbindet Justin zweimal hiermit die Annagelung der Hände und Füße ans Kreuz Die Annagelung ist aber in den Evv. nur durch Jo. 20, 25 bezeugt. Daß Johannes nur der Hände, Justin unter dem Einfluß der Psalmenstelle, vielleicht auch von Lc. 24, 39 außerdem noch der Füße gedenkt, wird reichlich dadurch aufgewogen, daß Justin einmal in unverkennbarer Erinnerung an Jo. 20, 20. 25 von dem Auf-

---

φόρους ἀναδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται· ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστιν. Das Wort aus Micha 4, 4 vom Sitzen unter dem Weinstock und Feigenbaum c. 109 n. 7, welches Justin c. 110 n. 10 nach Psalm 128, 3 auf die glückliche Ehe mit einem Weibe deutet, kann eben deshalb höchstens als ein äußerlicher Anknüpfungspunkt für dieses Gleichnis gelten, welches im Anschluß an die weiteren Worte des Micha *καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἐκφοβῶν* die Heilsamkeit der Verfolgungen veranschaulicht.

1) Ap. I, 35 n. 9; dial. 97 n. 8. 9: *ὅτε γὰρ ἐσταύρωσαν αὐτὸν* [cf. Jo. 19, 23 *ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν*], *ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν, καὶ οἱ σταυρώσαντες αὐτὸν ἐμέρισαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἑαυτοῖς, λαχμὸν βάλλοντες ἕκαστος κατὰ τὴν τοῦ κλήρου ἐπιβολήν, ὃ ἐκλέξασθαι ἐβεβούλητο.* — dial. 104 extr.

erstandenen sagt: *καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε*[1].

Wenn Justin an mehreren Stellen berichtet, daß die Jünger in der Passion von Jesu abfielen, ihn verleugneten und zerstreut wurden, dann aber durch die Erscheinungen des Auferstandenen zu Buße und Glaube geführt wurden[2], so war er dazu auf Grund der Vorausverkündigungen Jesu einerseits[3] und den ev. Berichten über deren Erfüllung andrerseits[4] vollkommen berechtigt. Aber gerade mit diesen Berichten setzt er sich in formellen Widerspruch, wenn er zweimal sagt, daß dies nach der Kreuzigung geschehen sei; während doch nach den Evv. sowohl die Flucht der Jünger als die Verleugnung des Petrus vor die Kreuzigung fällt. Der Widerspruch erklärt sich, wenn Justin sehr wesentlich durch eine Erzählung bestimmt war, nach welcher wenigstens einer seiner Jünger und mehrere Jüngerinnen unter dem Kreuze noch standgehalten hatten[5]. An diesen also konnte die Weissagung Jesu, daß Alle ihn verlassen und an ihm sich ärgern würden, erst nach der Kreuzigung sich erfüllt haben. Dies möchte eine Vermuthung sein, neben welcher andere zulässig wären, wenn nicht auf anderem Wege zu beweisen wäre, daß Justin die Kreuzigungsgeschichte nach Johannes gekannt hat. Die Handhabe bietet wiederum ein Citat, welches Justin beharrlich in derjenigen Form reproducirt, welche ihm Johannes (19, 37) mit Rücksicht auf die vorangehende Geschichte vom Lanzenstich gegeben hat. Allerdings citirt Justin die Stelle überall in Beschreibungen der Wiederkunft Christi, und man kann sich, da Justin die Apokalypse hochgeschätzt hat, der Erinnerung an Apok. 1, 7 nicht entschlagen, und dies

1) Resurr. 9 n. 14 oben S. 509 A. 1.

2) Ap. I, 50 n 6 *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν κτλ* dial. 53 n. 15 (nach freier und vor genauer Anführung von Sacharja 13 7 = Mt. 26, 31 s. oben S 494 A. 2) *μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν κτλ.* dial. 106 n. 5 (von den Aposteln) *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ, ὅτε ἐσταυρώθη.*

3) Mt 26, 31—35. Mc. 14, 27 ff. Lc. 22, 31 ff. Jo. 13, 38; 16, 32.

4) Mt. 26, 56 f. 69—75. Mc. 14, 50. 66 ff. Lc. 22, 55 ff. Jo. 18, 25 ff.

5) Jo. 19, 25 ff. An die Frauen mitzudenken legt namentlich der Ausdruck ap I, 50 (s die vorige A. 2) nahe cf. Lc. 23, 49 *πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ . . καὶ αἱ γυναῖκες.*

um so weniger, als er zweimal (dial. 64. 118) sich unverkennbar an diese Stelle näher anschließt als an Jo. 19, 37[1]. Aber erstlich liegt in der Apokalypse selbst eine sehr freie Anspielung auf das prophetische Wort vor, welche die Erzählung des Evangelisten, die Thatsache, daß Jesus erstochen worden ist, bereits voraussetzt. Zweitens findet sich nur Jo. 19, 37 die von Justin einmal wörtlich und noch zweimal der Hauptsache nach wiederholte, durch keinen alten und unabhängigen Zeugen des LXX-textes bestätigte Übersetzung *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*. Drittens bekundet Justin seine Vertrautheit mit dem 4. Ev. gerade auch in der ausführlichsten Wiedergabe jener Weissagung, indem er in sein überaus frei aus den verschiedensten prophetischen Stellen zusammengestelltes Citat unwillkürlich einen anderen eigentümlich johanneischen Ausdruck einflicht[2]. Auch hier wieder erweist sich die Hypothese, daß Justin und Johannes,

---

1) Ap. I, 52 n. 11 *ποῖα δὲ μέλλουσιν οἱ λαοὶ τῶν Ἰουδαίων λέγειν καὶ ποιεῖν, ὅταν ἴδωσιν αὐτὸν ἐν δόξῃ παραγενόμενον διὰ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου προφητευθέντα ἐλέχθη οὕτως· ἐντελοῦμαι τοῖς τέσσαρσιν ἀνέμοις συνάξαι τὰ ἐσκορπισμένα τέκνα* (cf. Jes. 11, 12; Jo. 11, 52). *ἐντελοῦμαι τῷ βορρᾷ φέρειν καὶ τῷ νότῳ μὴ προσκόπτειν* (cf. Jes 43, 6). *καὶ τότε ἐν Ἰερουσαλὴμ κοπετὸς μέγας* (Sach. 12, 11), *οὐ κοπετὸς στομάτων ἢ χειλέων, ἀλλὰ κοπετὸς καρδίας, καὶ οὐ μὴ σχίσωσιν αὐτῶν τὰ ἱμάτια, ἀλλὰ τὰς διανοίας* (Joel 2, 13). *κόψονται φυλὴ πρὸς φυλὴν καὶ τότε ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (Sach. 12. 10. 12) *καὶ ἐροῦσι κτλ.* (folgt Jes. 63, 17[a]. 64, 10 in freier Umgestaltung). — dial. 14 n. 19 *καὶ ὄψεται ὁ λαὸς ὑμῶν καὶ γνωριεῖ εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, ὡς Ὡσηὲ εἷς τῶν δώδεκα προφητῶν καὶ Δανιὴλ προεῖπον.* dial. 32 n. 6 *δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μὲν ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δέ, ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε, καὶ κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν, φυλὴ πρὸς φυλήν.* — dial. 64 n. 19 *καὶ πάλιν ἐκεῖνον παραγενησόμενον, ὃν ὁρᾶν μέλλουσι καὶ κόπτεσθαι οἱ ἐκκεντήσαντες αὐτόν.* — dial. 118 n. 1 *τὴν μεγάλην ἡμέραν τῆς κρίσεως, ἐν ᾗ κόπτεσθαι μέλλουσι πάντες οἱ ἀπὸ τῶν φυλῶν ὑμῶν ἐκκεντήσαντες τοῦτον τὸν Χριστόν.* Außerdem noch zwei kurze Anspielungen auf die prophetische Stelle dial. 121 n. 9; c. 126 n. 5.

2) Ap. I, 53 n. 15 *συνάξαι τὰ ἐσκορπισμένα τέκνα* cf. Jo. 11, 52 *ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα* (cod. D *ἐσκορπισμένα*) *συναγάγῃ εἰς ἕν.* Justin mag das auf die jüdische Diaspora im Gegensatz zu dem unter dem Synedrium stehenden *ἔθνος* Palästinas (Jo. 11, 48. 50 f.) bezogen haben. In den Prophetenstellen, auf welche Justin anspielt, findet sich der Ausdruck nicht, z. B. Jes. 11, 12 *τοὺς διεσπαρμένους Ἰούδα.*

der Evangelist wie der Apokalyptiker, unabhängig von einander einen in christlichem Sinn geänderten LXX text benutzt haben, als unzureichend. Erstens fällt, wie schon angedeutet, jedes Motiv zur Änderung der LXX an dieser Stelle hinweg, wenn man nicht die Thatsache des Lanzenstichs kannte, die zuerst Johannes erzählt hat. Zweitens wäre nicht zu erklären, wie ein unter dieser Voraussetzung uralter, in christlichen Kreisen des 2. Jahrhundnrts überaus verbreiteter Text[1] aus allen alten, von Christenhänden verfertigten LXX handschriften verschwinden konnte[2], um dann erst wieder in den jüngeren Hss. aufzutauchen. Die allein ausreichende Erklärung dieser Thatsache ist doch die, daß die Christen Anfangs, der Auktorität des Apostels folgend, in freien Anführungen das Prophetenwort so citirten, wie Johannes es gestaltet hatte, später aber dazu übergingen diese Form auch in ihr AT einzutragen. Drittens zeigt Justin, daß er sein AT bei diesen Anführungen gar nicht aufgeschlagen hat; er bildet sich einmal ein, daß Hosea statt Sacharja das Wort geschrieben habe (dial. 14); das andre Mal gibt er als Wort des Sacharja ein Convolut von Reminiscenzen, welches in keiner Hs. dieses Propheten so gestanden haben kann (ap. I, 52). Das Gedächtnis aber, dem er vertraute, zeigt sich durchaus von der Erinnerung an das 4. Ev. beherrscht[3].

1) Es kommt nämlich zu Jo. 19, 37; Apok. 1, 7 und den 5 Stellen bei Justin noch Iren. IV, 33, 11 (*videbunt in quem compunxerunt*); Tert. Marc. III, 7; resurr. c. 26; Pseudotert. c. Judaeos c. 14 (wenig abweichend) cf. Barn. 7, 9.

2) Näheren Nachweis bringt Beil. XII.

3) Einige minder deutliche Spuren mögen hier erwähnt werden: dial. 136 n. 10 wird sehr ähnlich wie Jo. 5, 23 (cf. 8, 40) und 5, 46 f. den Juden vorgehalten, daß Verkennung, Beschimpfung und Haß gegen Jesus das gleiche Verhalten gegen den, der ihn gesandt hat (*τὸν πέμψαντα*), einschließe, und daß Unglaube gegen ihn auch Unglaube gegenüber der Predigt der Propheten sei. — dial. 106 n. 1 *ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ, ὡς ἠξίου* (wie er wünschte und betete) erinnert an Jo. 11, 42; 3, 35; 13, 3. — Ein Einfluß von Jo. 12, 15 zeigte sich oben S. 493 A. 1. — Wie Jo. 7, 42 heißt Bethlehem ap. I, 31 vor n. 2; dial. 78 n. 12 ein Dorf, Lc. 2, 4. 11 eine Stadt, bei Mt. und im Protev. Jac. 17. 21 weder so noch so. — Ein angebliches Wort Jesu über den Himmel als Wohnort der Christen (resurr. 9 *καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν*) möchte am ersten noch aus Jo. 14, 2 f. (cf. Jo. 12, 26. 32; 13, 36; Lc. 10, 20) abgeleitet sein. —

Man hat mehr Beweise verlangt: Justin müßte das 4. Ev. „halb ausgeschrieben haben“, wenn er es gekannt hätte[1]. Aber er hat es in seiner Weise ebenso stark ausgebeutet, wie irgend ein anderes Ev., indem er Christus überwiegend als den vor der Weltschöpfung bei Gott seienden und nachmals fleischgewordenen Logos betrachtet; und er hat die kirchliche Auktoritätsstellung dieses Ev. bezeugt, indem er als Quelle eben jener Erkenntnis die im Gemeindegottesdienst seiner Zeit neben dem AT zur Vorlesung gelangenden Erinnerungen der Apostel nennt (S. 516 ff.). Daß Justin nicht noch mehr aus dem 4. Ev. mittheilt, ist in dem esoterischen Charakter dieses Ev. einerseits und dem apologetischen Zweck und dem exoterischen Charakter der erhaltenen Schriften Justins andrerseits vollkommen begründet. Wer den Heiden einen Begriff von der christlichen Sittenlehre geben wollte, konnte nicht viel aus den Reden in Jo. 3. 5–10. 13—17 schöpfen, sehr viel dagegen aus der Bergpredigt; und wer aus der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung einen Beweis für die Wahrheit des Christentums führen wollte, war vor allem auf Mt. und am wenigsten auf Jo. angewiesen. Dies beides aber war Justins Fall (oben S. 463 ff.).

Ist bis dahin bewiesen worden, daß dieselben 4 Evv., welche wir wenige Jahrzehnte nach Justins Blüthezeit als die allein berechtigten in der katholischen Kirche anerkannt fanden, schon zu Justins Zeit auf demselben Gebiet im Gottesdienst vorgelesen wurden, so wollen doch auch diejenigen Erscheinungen beachtet sein, welche seit mehr als 100 Jahren zu sehr anderen Urtheilen über „die Evv. Justins“ die Gründe oder Vorwände hergegeben haben. Es ist nicht die Absicht, die Geschichte

Die Bezeichnung des Teufels als *ὁ ἄρχων* (resurr. 3 n. 21 auch *ὁ τῆς πονηρίας ἄρχων* resurr. 10 n. 11) klingt johanneisch. — Man wird sehr lebhaft an Jo. 18, 37 erinnert durch ap. I, 13 n. 6 *τὸν διδάσκαλόν τε τούτων καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* — Wenn Justin ap. I, 66 n. 4 die sakramentale Gabe *σὰρξ καὶ αἷμα* nennt und in der Umgebung dieser Aussage noch zweimal dieses Begriffspaar und außerdem für die Menschwerdung zweimal *σαρκοποιηθείς* gebraucht, während die gleich darauf citirten Stiftungsworte *σῶμα* und *αἷμα* bieten, so wird das ebenso wie die gleiche Erscheinung bei anderen Schriftstellern auf Jo. 6, 51–58 zurückgehen.

1) So z. B. Volkmar, Justin u. sein Verh. zu unsern Evv. S. 10 f. 49 f.

dieser Meinungen[1] zu schreiben, und ebensowenig würde es sich mit dem Charakter meines Buches vertragen, wenn ich eine nach der anderen wiederlegen wollte. Es würde nicht ohne endlose Wiederholung der bereits vorgeführten und noch vorzuführenden Thatsachen und ohne eine den Einblick in den wirklichen Sachverhalt verhindernde Zerreißung des Zusammengehörigen geschehen können. Wenn man behauptete, die „apostolischen Denkwürdigkeiten“ Justins seien das Hebräerev. oder ein Ev. aus der Familie der judenchristlichen Evv., oder es habe sich außer unseren kanonischen Evv. oder außer den drei ersten derselben auch noch ein solches judenchristliches Ev. unter den „Denkwürdigkeiten“ Justins befunden, und gerade dieses habe Justin aus Laune oder Wahlverwandtschaft bevorzugt, so haben die Urheber dieser Ansichten niemals einen ernstlichen Versuch gemacht, uns begreiflich zu machen, wie die große Kirche der Unbeschnittenen um 150, in deren Namen Justin allezeit redet, dazu gekommen war, ein solches Ev. unter ihre gottesdienstlichen Vorlesebücher aufzunehmen; und wie es gekommen ist, daß 25 Jahre später jede Spur davon nicht nur aus dem Gebrauch, sondern auch aus der Erinnerung der Kirche verschwunden war. Selbst wenn man außer Acht lassen wollte, was Justin über den gottesdienstlichen Gebrauch der apostolischen Erinnerungen und über den Glauben der Christenheit an die Apostel und Apostelschüler als Evangelisten sagt; oder wenn man annehmen wollte, Justin habe sich die Ungenauigkeit erlaubt, ein ihm sonderlich ans Herz gewachsenes judenchristliches Ev. zu den kirchlich gebrauchten „Erinnerungen“ zu rechnen, während er wußte, daß gerade dieses Buch weder in Ephesus, wo er bekehrt wurde, noch in Rom, wo er schrieb, die Ehre kirchlicher Vorlesung genoß: es bliebe doch ganz unverständlich, wie er zu jener Vorliebe gekommen sein sollte, da gerade die jüdische Christenheit, abgesehen von den verdammenswürdigen Sekten der Gnostiker, die einzige Gesellschaft christlichen Namens ist, welcher Justin eine Sonderstellung neben der Christen-

1) Eine solche gaben bis zu je ihrer Zeit Credner, Beiträge I, 139–149; Semisch S. 16—59. Wesentlich neue Gesichtspunkte sind in der seither erwachsenen Literatur nicht gewonnen worden. Auf Einzelnes, was förderlich oder sonst auffällig erschien, habe ich vor und nach dieser Stelle hingewiesen.

heit anweist, in deren Namen er redet (oben S. 477 ff.). Besonders verhängnisvoll mußte es werden, wenn man bei Justin das Petrusev. wiederfinden wollte, von dessen Ursprung, Inhalt und Verbreitungskreis wir sogut wie nichts wissen, oder das in dem pseudoclementinischen Roman benutzte Ev., während es doch ganz unmöglich ist, die älteren Schriften, welche jedenfalls in diesem Roman verarbeitet sind, und vollends die ev. Elemente, welche der compilirende Romanschreiber theils aus jenen älteren Schriften sei es wörtlich genau, sei es in freier Umgestaltung, theils aber auch aus Evv., die er selbst kannte, geschöpft haben mag, in glaubwürdiger Weise zu sondern und zu sichten. Die verworrenste Vorstellung von der Sache war wohl die, daß Justin unter den „Denkwürdigkeiten" als Quellen christlicher Erkenntnis die 3 synoptischen oder auch unsere 4 kanonischen Evv. verstanden habe; daß er daneben aber ganz überwiegend eine aus den Synoptikern zusammengestellte Evangelienharmonie benutzt und im Gedächtnis gehabt habe, welche nicht den Titel „Denkwürdigkeiten" trug; und daß er trotzdem da, wo er von der kirchlichen Verlesung der „Denkwürdigkeiten" redet, eben diese für die kirchliche Verlesung bestimmte Harmonie gemeint habe[1]. Die neueste Leistung ist der ohne alle gelehrte Weitschweifigkeit geführte Beweis, daß Justin kein einziges unserer Evv. gekannt, sondern aus einem Urmatthäus und Urlucas geschöpft habe, welche von unseren Evv. gleichen Namens in Bezug auf Umfang, Anordnung und Ausdruck sehr wesentlich abwichen, und daß unsere Evv. erst im Zeitalter Justins oder um 130—150 entstanden seien[2]. Während Verirrungen dieser

1) Besseres vermag ich aus M. v. Engelhardt, das Christentum Justins S. 345 f. 352 nicht herauszulesen.

2) So Paul in der S. 483 A. 1 angeführten Schrift. Für den Werth der ganzen Arbeit ist die Behandlung von dial. 48 bezeichnend. Justin hält den Juden vor, daß auch dann, wenn es ihm nicht gelingen sollte, die Präexistenz und die jungfräuliche Geburt Jesu zu beweisen, der Jude keinen Grund habe, die Messianität Jesu zu leugnen. Er hätte dann nur das Recht zu behaupten, daß Justin sich in Bezug auf jene Punkte im Irrtum befinde, und müßte doch bekennen, daß Jesus, ein Mensch von Menschen erzeugt und zur messianischen Würde erkoren, der Messias sei. Hiermit soll nach Paul S. 31 Justin „die Möglichkeit eines Irrtums in diesem Punkt" (d. h. in den beiden durch Jo. 1, Mt. 1, Lc. 1 begründeten christologischen Behauptungen) zugeben. Mit Hülfe der wunderlichen Bemerkung, daß ἀποφαίνεσθαι nicht heiße, eine Behauptung

Art vielleicht nicht verdienten, auch nur verzeichnet zu werden, erfordern die Thatsachen selbst, welche zu so mancherlei unwahrscheinlichen Vermuthungen den Anlaß gegeben haben, allerdings eine genauere Betrachtung, wenn das Bild vom Evangeliengebrauch Justins ein genaues sein soll. Es handelt sich erstens um das Vorkommen von Aussprüchen Jesu und geschichtlichen Angaben, welche in unseren Evv. überhaupt nicht überliefert sind, und zweitens um die von dem kanonischen Evangelientext abweichende Form einiger Aussprüche Jesu, welche nur ähnlich so in den kanonischen Evv. zu finden sind, darunter auch solche Citate, welche wie Mischungen aus den Texten unserer kanonischen oder anderer diesen ähnlichen Evv. aussehen.

Es sind aber wohl zu unterscheiden die beiden Fragen, ob Justin außer unseren 4 Evv. noch andere schriftliche Quellen für seine ev. Mittheilungen benutzt hat, und ob sich unter den „apostolischen Erinnerungen", welche zu seiner Zeit im Gottesdienst der katholischen Kirche regelmäßig vorgelesen wurden, noch ein anderes Ev. oder mehrere solche befanden, welche 10 oder 20 Jahre nach seinem Tode aus dem Cultus derselben Gemeinden aller Orten ausgeschlossen waren, so daß sie für Tatian als Verfasser des Diatessaron gar nicht mehr in Betracht kamen und von Irenäus nicht mehr der Erwähnung werth gefunden wurden. Aus der Bejahung der ersten Frage würde sich nichts ergeben, was für Bejahung der zweiten spräche. Denn,

---

aussprechen, sondern Beweise für eine solche vorbringen, ferner auf Grund einer, wie schon längst erkannt ist, unhaltbaren LA. (ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου [lies ὑμετέρου] γένους) und endlich vermöge einer den Text verhöhnenden Unterscheidung von Logoslehre einerseits und jungfräulicher Geburt andrerseits bringt Paul weiter heraus, daß manche in der Logoslehre mit Justin übereinstimmende Christen die jungfräuliche Geburt bestreiten und dafür Beweise anführen. Dann könnten freilich in dem kirchlichen Kreise Justins Mt. 1 und Lc. 1 nicht als auktoritative Darstellungen gegolten haben. Daß Justin vielmehr jene beiden, von gewissen Judenchristen nicht anerkannten Wahrheiten auf die Erinnerungen der Apostel gründet, zeigte sich oben S. 516 ff.. — Was alles vermöge ungenauer Übersetzungen des Textes und Reproduktionen des Gedankengangs, sowie durch grundsätzliches Ignoriren der zeitgenössischen Verhältnisse (Marcion u. dgl.), der nächstliegenden Analogien und selbst der Paralleltexte in der Apologie und im Dialog, aus Justin bewiesen werden kann, kann man aus Paul's Schrift sehen, weiter nichts.

warum sollte dem Justin nicht erlaubt gewesen sein, was 50 Jahre später einem Clemens unbedenklich schien, und was selbst ein Irenäus trotz seiner fast anbetenden Stellung zu dem vierfaltigen Ev. der Kirche nicht ganz verschmäht hat (S. 168—175), nämlich aus mündlicher Überlieferung oder aus Schriften, die keinerlei kirchliche Geltung hatten und in der katholischen Kirche keine gottesdienstliche Verwendung fanden, allerlei Wissenswerthes und anscheinend Glaubwürdiges mit dem Inhalt der kirchlichen Evv. zu verbinden. Justins Freund Tatian hat Solches, wenn auch in sehr beschränktem Maße, selbst in das für die junge syrische Christenheit bestimmte Ev. aufgenommen (oben S. 393). Justins apologetische Schriften wollten kein Ev. sein, und sie sind etwa 20 Jahre früher als das Diatessaron geschrieben. Hat Justinus nach seiner Bekehrung mehrere Jahre lang in Ephesus gelebt[1], so hat er lange genug an einer ergiebigen Quelle mündlicher Tradition gesessen[2]. Papias, der damals noch gelebt haben mag, hatte Vieles daraus geschöpft. In dem nahen Smyrna starb Polykarp erst um die Zeit, als Justin 15 oder 20 Jahre nach seinem Aufbruch von Ephesus in Rom seine erhaltenen Schriften verfaßte. Die Häupter der gnostischen Schulen, welche sich theilweise auf persönliche Bekanntschaft mit Apostelschülern beriefen, haben sich nicht von vorneherein lächerlich gemacht, wenn sie um 130—150 versicherten, daß sie auch aus mündlicher Überlieferung schöpfen, welche bis zu den Aposteln hinaufreiche. Das Hebräerev., welches wahrscheinlich um dieselbe Zeit seine endgültige Gestalt bekommen hat, ist sicherlich nicht bloß durch willkürliche Dichtung zu seinem Überschuß über den Inhalt der kanonischen Evv. gekommen. Es müßte auch sonderbar zugegangen sein, wenn in die mancherlei anderen Schriften evangelischen Stoffes, welche damals und noch früher entstanden sind, nicht Manches aus dem noch nicht versiegten Strom mündlicher Überlieferung geflossen wäre. Auch Justin kann aus demselben Einiges geschöpft haben; ebenso aber auch aus Büchern. Es hat sich bereits gezeigt, daß einige in den kanonischen Evv. nicht zu findende Angaben Justins in noch vorhandenen apo-

---

1) Um 130—135 s. Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 52. 65.

2) Iren. III, 3, 4 nennt die Gemeinde von Ephesus, welche Paulus gegründet, und bei welcher Johannes bis zu Trajans Zeiten gelebt, *μάρτυς ἀληθὴς τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως*.

kryphen Erzählungen wiederkehren, welche auch abgesehen von ihrem Zusammentreffen mit Justin Anspruch auf höchstes Altertum haben. Dies gilt vor allem von dem Protevangelium des Jakobus[1], einigermaßen auch von dem Kindheitsevangelium des Thomas[2]. Da nicht daran gedacht werden kann, daß die angeblichen „Jakobus“ und „Thomas“ die fraglichen Überlieferungen und Ausdrücke mühsam aus den apologetischen Schriften Justins herausgelesen haben, so ist die nächstliegende Annahme die, daß Justin das erstgenannte Buch und vielleicht auch das zweite oder eine diesem sehr ähnliche Schrift gekannt und Einzelnes daraus gläubig hingenommen hat. Es sind eben nur Einzelheiten, welche er mit den Berichten des Mt. und Lc. verschmilzt, sofern er sie mit diesen verträglich findet, während er im gleichen Zusammenhang den kanonischen Berichten folgt, wo die apokryphen offenkundig von denselben abweichen. Justin gibt auch keinen Anlaß zu der abenteuerlichen Vorstellung, daß jenes Buch des „Jakobus“ zu den „apostolischen Erinnerungen“ gehörte und jemals im kirchlichen Gottesdienst vorgelesen worden sei. Das einzige Mal, wo Justin unter Berufung auf diejenigen, welche Alles, was Christum betrifft, aus der Erinnerung aufgezeichnet haben, sich von „Jakobus“ beeinflußt zeigt, handelt es sich doch um Worte des Mt. und Lc., und nur deren Verschmelzung theilt Justin mit „Jakobus“[3]. Es würde selbst der, welcher jene Bezeichnung der Evangelisten als der Alles erschöpfenden Erzähler von Christus in pedantischer Weise pressen wollte[4],

1) Die Geburt in der Höhle oben S. 502 A. 2; die davidische Abkunft der Maria S. 504 A. 2. 3; die Vermischung der Engelworte aus Mt. 1, 21 und Lc. 1, 31 oben S. 485 A. 1; die Deutung der „Kraft“ Lc. 1, 35 auf den Logos ap. I, 33 n. 10; Protev. 11, 2 oben S. 499 f. A. 3. Dazu kommt noch, daß Justin die Stimmung, in welche Maria durch die Engelsbotschaft versetzt wurde, mit dem auffälligen Ausdruck *πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία* beschreibt dial. 100 n. 18, welcher in ganz ähnlichem Zusammenhang 7 Zeilen hinter der Stelle, wo das gemischte Citat sich findet, Protev. 12, 2 beinah ebenso zu lesen ist: *χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριάμ*. Der Ausdruck *πληρωθέντες χαρᾶς καὶ πίστεως* apol. I, 49 ist doch nur ähnlich. Über das Protevangelium s. übrigens Beil. IX, 5.

2) Die Zimmermannsarbeit Jesu dial. 88 n. 18 s. oben S. 515 A. 2. Übrigens s. Beil. IX, 6.

3) Apol. I, 33 s. oben S. 484 f. A. 2.

4) Apol. I, 33 s. oben S. 465 A. 1. Der Can. Mur. scheut sich nicht l. 33 von dem Ev. Johannes zu sagen, daß er alle Wunderthaten des

nicht zu dem Schluß berechtigt sein, daß Justin den pseudonymen „Jakobus“ für einen Apostel oder Apostelschüler gehalten oder dessen dürftiges Machwerk unter den gottesdienstlich gebrauchten Evv. der katholischen Kirche gefunden habe. Allerdings würde sich Justin in diesem Falle schwerlich so ausgedrückt haben, wenn seinem Gedächtnis gegenwärtig gewesen wäre, daß die Worte des Mt., welche er nach dem Vorgang des „Jakobus“ mit der Rede Gabriels an Maria nach Lc. verschmilzt, nach Mt. vielmehr an Joseph gerichtet waren. Aber was will dieser unter dem Einfluß eines apokryphen Berichts entstandene Gedächtnisfehler besagen im Vergleich mit dem, was die gelehrtesten Väter der Folgezeit in dieser Art geleistet haben. Origenes glaubt steif und fest in seinem Lc. gelesen zu haben, daß die Wanderer auf dem Wege nach Emmaus Simon und Cleophas geheißen haben[1]; und Epiphanius behauptet in einem Zusammenhang, wo er den gelehrten Harmonisten spielt, nicht minder zuversichtlich, daß das Jesuskind nach Lc. anfangs in einer Krippe und Höhle gelegen habe[2]. Ähnliche Irrtümer dürften uns bei Justin viel weniger befremden. Aber sie sind nicht nachzuweisen.

Von einer Untersuchung, welche darauf ausgeht festzustellen, ob und welche andere evangelische Schriften neben den 4 kanonischen Evv. auf Justin Einfluß geübt haben, sind von vorneherein diejenigen Fälle auszuscheiden, in welchen Justin nur Solches bietet, was auch in alten kirchlichen Handschriften und Übersetzungen der kanonischen Evv. sich findet, oder nach dem Zeugnis solcher Schriftsteller, welche grundsätzlich auf diese Evv. sich

---

Herrn nicht nur miterlebt, sondern auch als Schriftsteller dargestellt habe, ohne damit dem Schluß dieses Buchs (21, 25) widersprechen oder den eigentümlichen Inhalt der 3 anderen Evv. herabsetzen zu wollen. Wenn er daher lin. 20 etwas vorsichtiger von allen 4 Evv. zusammen versichert, daß darin alles die Geschichte Jesu Betreffende dargestellt sei, so ist auch daraus nicht zu schließen, daß der Fragmentist jede außerkanonische Überlieferung als Fabel verabscheut habe.

1) C. Celsum II, 62 *καὶ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν δὲ εὐαγγελίῳ ὁμιλούντων πρὸς ἀλλήλους Σίμωνος καὶ Κλεόπα.* Cf. in Jo. tom. I, 7. Bei Ambrosius zu Lucas (lib. IV, 132) dafür *Amaon et Cleophas.*

2) Epiph. haer. 51, 9. Daraus wird gefolgert, daß der Besuch der Magier, welche nach Mt. das Kind in einem Hause finden, einer späteren Zeit angehöre.

beschränkten, in solchen Handschriften gestanden haben muß. Dahin gehört die Erwähnung der Honigwabe neben dem Fisch[1] Lc. 24, 41, die Umgestaltung[2] von Lc. 10, 19, auch die von unsrem Text abweichende Anführung[3] von Lc. 20, 36. Wenn Justin hier in dem entscheidenden Punkt mit Marcion zusammentrifft, so folgt eben daraus, daß beiden, dem Ketzer wie seinem eifrigen Gegner, ein damals in der Kirche verbreiteter Lucastext dieses Inhalts vorlag; denn Justin kann weder das von dem Ketzer für seine Gemeinde hergestellte Ev., noch einen von Marcion vorgefundenen und von diesem treuer als von dem katholischen Redaktor des 3. Ev. bewahrten Urlucas benutzt haben. Hat doch Justin gerade auch solche Stücke des Lc. als Bestandtheile der Apomnemoneumata citirt, deren Abwesenheit für das Ev. Marcions charakteristisch ist[4]. Hierhin gehört es auch, wenn Justin den Himmelsruf bei der Taufe Jesu mit Psalm 2, 7 gleichlauten läßt[5]. Sicher ist zunächst, daß Justin diese Abweichung von dem zuletzt siegreich gebliebenen Lucastext nicht geschaffen hat. Sie paßt ihm wenig, da nach seiner Auffassung Jesus schon vor der Weltschöpfung und dann wieder bei seiner Menschwerdung als Gottes Sohn erzeugt worden ist. Justin muß daher die Erläuterung hinzufügen, es werde hier uneigentlicher Weise der Moment, von welchem die Erkenntnis Christi anheben sollte, als seine Geburt für die Menschen bezeichnet. Hat also Justin diesen ihm unbequemen Text in einer Schrift, welche ihm Auktorität war, bereits vorgefunden, warum nicht in dem Lucas, welcher zu den Apomnemoneumata gehörte, und dessen kirchlicher Text früh genug sowohl im Abendland, wo Justin schrieb, als im Morgenland, wo er bekehrt worden

1) Resurr. 9 oben S. 509 A. 1. Das Alter des ausführlicheren Textes beweist besonders die Übereinstimmung der meisten Italahss. mit dem Syr. Cur.

2) Dial. 76 n. 17 oben S. 505 A. 2.

3) Dial. 81 n. 18 oben S. 506 A. 2.

4) So z. B. Lc. 1 und 2 oder c. 22, 44 apol. I, 33 oben S. 465 A. 1; dial. 103 n. 22 oben S. 469 A. 2.

5) Dial. 88 n. 20 *τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαυὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος, ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“· τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς*

war, dieselbe Gestalt hatte[1], welche uns den Eindruck des Apokryphen macht? Diese Annahme ist um so weniger zu umgehen, als Justin in demselben Zusammenhang eine ganze Reihe von Zügen reproducirt, welche der Darstellung des Lucas in demselben Kapitel eigentümlich sind[2]. Die Frage, ob der zuerst durch Justin bezeugte Text vielleicht der ursprüngliche Text des Lc. und nur aus Bedenken, wie sie schon Justin verräth, sowie nach den Paralleltexten des Mt. und Mc. später geändert worden sei, braucht hier nicht beantwortet zu werden.

Anders sind allerdings die zum Theil schon berührten geschichtlichen Mittheilungen und Aussprüche Jesu zu beurtheilen,

ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι. Da dial. 103 n. 19 die Himmelsstimme in ganz gleicher Form in den Anfang der Erzählung von der Versuchung eingeschaltet ist, von dieser aber gesagt wird *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται*, so gilt diese Formel auch für die Himmelsstimme.

1) Sabatier und Tischendorf zu Lc. 3, 22, Semisch S. 395, Otto zu dial. 88 n. 23 haben fleißig gesammelt. Ich wiederhole: Für Verbreitung im Abendland zeugen die codd. D (griech. und lat.) a b c ff² l; ferner Juvencus I, 398 (Migne 19 col. 112); Lact. inst. IV, 15, 3 mit Berufung auf David; Hilarius in ps. 2 c. 29; trin. VIII, 25; XI, 18; Faustus Manich. bei Aug. c. Faust. XXIII, 2, ohne daß Augustin ihn hierin widerspräche; Aug. consens. ev. II, 13 (*quod nonnulli codices habent secundum Lucam . . . quamquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur*), enchirid. de fide, spe et carit. 49 von ihm selbst ohne Entschuldigung so citirt. Die Acta Petri et Pauli c. 29 nach dem gewöhnlichen Text fassen nur die Worte Psalm 2, 7 als an Jesus gerichtet auf. Auch der cod. Venetus (s. Tischendorfs Anm. p. 11 f.) stellt die Himmelsstimme Mt. 3, 17 oder vielmehr Mt. 17, 5 nur in Parallele damit. Für den Orient zeugt Clem. protr. § 25 (*υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*), obwohl wir nicht wissen, wo Clemens diese schon sehr früh in Rom bekannte Schrift verfaßt hat (Forsch. III, 166 f. 173. 176), ferner Methodius, conviv. VIII, 9 (ed. Jahn p. 36 buchstäblich wie Justin und D) und das Ev. der Ebjoniten bei Epiph. haer. 30, 13 *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα „σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα" καὶ πάλιν „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε" . . . καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα"*. Hier sind also sichtlich die verschiedenen Relationen an einander geleimt, zuerst Mc. 1, 11, sodann unter Fortlassung des hiermit identischen Lc. 3, 22 nach dem später verdrängten Text, zuletzt Mt. 3, 17.

2) Dial. 88 n. 14 aus Lc. 3, 15; n. 16 aus Lc. 3, 23; n. 21 (*ἐν εἴδει περιστερᾶς*) aus Lc. 3, 22.

von welchen wir nicht nachweisen und daher auch nicht wahrscheinlich machen können, daß sie in alter Zeit in Handschriften der kanonischen Evv. gestanden haben. Sind sie dem Justin eigentümlich, so liegt es immer am nächsten, sie als Ausspinnungen der kanonischen Überlieferung zu betrachten. Dahin dürfen wir es unbedenklich rechnen, wenn Arabien beharrlich als Heimat der Magier bezeichnet wird [1]; ferner wenn Justin manchmal Johannes den Täufer in der gewöhnlichen Haltung des Lehrers, nämlich sitzend am Jordan lehren läßt [2]; oder wenn er berichtet, daß der Auferstandene durch eine Bitte der Jünger veranlaßt worden sei, Fisch und Honig vor ihren Augen zu essen [3]; oder wenn er die Spötter dem Gekreuzigten zurufen läßt: „Der Todte auferweckt hat, der rette sich selbst“ [4]. Finden sich dagegen bei Justin apokryphe Zuthaten mit der kanonischen Überlieferung verschmolzen, welche auch sonst eine mehr oder weniger große Verbreitung gefunden haben, so erhebt sich die in manchen Fällen gar nicht zu beantwortende Frage, ob für Justin und seine Nachfolger eine Schrift, welche niemals im kirchlichen Gottesdienst verwendet worden ist, die Quelle war [5], oder eine Tradition, welche dem älteren Schriftsteller noch auf mündlichem Wege zufloß, zu den jüngeren aber durch allerlei theilweise nicht mehr festzustellende literarische Vermittlungen gelangt ist. Zweierlei aber ist hierbei festzuhalten, daß in der kirchlichen Literatur der Eine dem Andern unsäglich viel nachgeschrieben hat, und daß zu allen Zeiten klassische Dicta, geflügelte Worte sehr häufig gerade nicht in ihrer ursprünglichen

---

1) Dial 77 n. 8; c. 78 n. 13 (und noch mehrmals); c. 88 n. 4; c. 102 n. 7; c. 103 n. 9; c. 106 extr. s. oben S. 488.

2) Dial. 49 n. 10; c. 51 n. 2; c. 88 n. 13.

3) Resurr. 9 n. 15 oben S. 509 A. 1.

4) Apol. I, 38 n. 6, während es Mt. 27, 42; Mc. 15, 31; Lc. 23, 35 allgemeiner leitet ἄλλους ἔσωσε. Übrigens wird dial. 101 fin. Mt. 27, 42[b]. 43 unter Berufung auf die Apomnemoneumata frei wiedergegeben.

5) Die Geburt in der Höhle s. oben S. 501 f. und S. 539 A. 1; die Anfertigung von Jochen und Pflügen S. 515; die davidische Herkunft der Maria S. 504; die jüdische Beschimpfung Jesu als Magier S. 529; die Ketten, welche Jesus bei der Überführung zu Herodes getragen S. 507. Justin hat übrigens keine dieser Thatsachen auf die „Erinnerungen“ zurückgeführt. Über Anderes, was nicht so rasch abzuthun ist, s. später.

Form, sondern in einer stereotypen Umgestaltung von Mund zu Mund gegangen sind [1].

Auch einige Aussprüche Jesu sind von Justin selbst in einer Weise umgestaltet und ausgesponnen worden, daß man auf den ersten Blick meint, eine selbständige apokryphe Tradition vor sich zu haben [2]. Jesus soll unter anderem geweissagt haben, daß er in Jerusalem wiedererscheinen und alsdann mit seinen Jüngern zusammen essen und trinken werde [3]. Die einzige Zuthat zu der kanonischen Überlieferung besteht in der Ortsangabe. War aber Justin auf Grund anderer Worte Jesu [4] davon über-

---

1) Schillers Vers „die Uhr schlägt keinem Glücklichen“ wird 99mal in der verschönerten Gestalt „dem Glücklichen schlägt keine Stunde“ citirt, ehe einmal in der Urgestalt. Die trotz ihres dürftigen Sinns herrschend gewordene Änderung von Göthes „Langen und bangen“ in „Hangen und bangen“ ist von 1840 an sogar in die Kotta'schen Ausgaben übergegangen, aber nach Büchmann, Geflügelte Worte (15. Aufl. S. 91) schon 1810 von Beethoven in Musik gesetzt worden.

2) Dahin kann man kaum rechnen die beiden dicht bei einander stehenden Sprüche apol. I, 15 *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσι* und *εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν*. Vergleicht man die Sprüche Mt. 5, 46 f. und Lc. 6, 32 f., so ist zunächst klar, daß das eigentümliche *καινόν* nicht dem *μισθός* Mt. 5, 46 und dem dreimaligen *χάρις* bei Lc. entspricht, mit welchem letzteren Justin sich de resurr. 8 n. 34 vertraut zeigt, sondern dem *περισσόν* Mt. 5, 47. Der gewöhnliche Sinn des Letzteren aber „etwas überflüssiges“ machte es für den Apologeten unbrauchbar. Damit dürfte die Frage von Paul S. 15 erledigt sein. Von den Menschenklassen, welche Jesus nach den Synoptikern als Maßstab genommen hatte, waren die *ἐθνικοί* in der Ansprache an den Kaiser unerwünscht, das dreimalige *ἁμαρτωλοί* des Lc. gar zu unbestimmt. Dafür wurde *πόρνοι* passend gewählt, wo es sich um die Erwiderung der Liebe handelte, und die von Mt. dargebotenen *τελῶναι*, wo es sich um Geldgewinn handelte.

3) Dial. 51 n. 3 *λέγων ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, καὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν . . . καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν* (Mt. 22, 29; Mc. 14, 25; Lc. 22, 16—18. 30), *καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι αἱρέσεις* (cod. *ἱερεῖς* cf. c. 35 n. 6) *καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε, καὶ οὕτω φαίνεται ὄντα.*

4) Die Begrüßung des wiederkehrenden Christus durch die Bevölkerung Jerusalems schien durch Lc. 13, 35; Mt. 23, 39 in Aussicht gestellt zu

zeugt, daß Jesus nirgendwo anders als in Jerusalem sein Königreich aufrichten werde[1], warum sollte er Bedenken tragen, jene Weissagung so näher zu bestimmen? Hat er doch hier nicht einen einzelnen Ausspruch Jesu oder gar eine Stelle der „Erinnerungen" citirt, sondern eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten theilweise schon erfüllten Weissagungen Jesu gegeben. Darunter auch die, daß in der Zwischenzeit bis zur Parusie Häresien und falsche Propheten auftreten würden. Das konnte er mit Rücksicht auf Mt. 7, 15—23; 24, 4 f. 11 f. 24 behaupten[2], obwohl dort und überhaupt in den kanonischen Reden Jesu das Wort *αἱρέσεις* nicht vorkommt; denn wenn es den Pseudochristi und den Pseudopropheten gelingen soll, viele Namenchristen und schier auch die Auserwählten zu verführen, so ist damit auch geweissagt, daß sie die Gemeinde spalten und Sekten stiften werden; und soweit wir die kirchliche Auslegung zurückverfolgen können, hat sie jene Weissagungen von jeher auf die Häresien gedeutet. Es hat daher auch nichts Auffälliges, wenn die verschiedensten Kirchenlehrer in ihre freien Reproduktionen der bezüglichen Weissagungen das eine oder andere der Erfüllungsgeschichte entlehnte Wort aufgenommen haben, so außer *αἱρέσεις* auch *ψευδαπόστολοι*[3]. Das Eigentümliche bei Justin ist nur

---

sein cf. Mt. 24, 16. 28. Der israelitische Charakter des Reiches ergab sich aus Lc. 22, 30; Mt. 19, 28. Aus letzterer Stelle hat sich Justin den Ausdruck *παλιγγενεσία* für die mit der Wiederkunft eintretende Verklärung angeeignet resurr. 6 n. 8; c. 8 n. 20; c. 10 n. 5, *ἡ πάλιν γένεσις* dial. 85 n. 26; s. auch das Fragment bei Methodius Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 6. 30 f. 34 f.

1) Dial. 40. 80. 85. 113. 138. 139.

2) Cf. dial. 82 n. 4 *εἶπε γὰρ ὅτι φονεύεσθαι καὶ μισεῖσθαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μέλλομεν, καὶ ὅτι ψευδοπροφῆται καὶ ψευδόχριστοι πολλοὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ παρελεύσονται καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν, ὅπερ καὶ ἔστιν.* Mt. 24, 5. 9. 11. 24.

3) Nur eine Anspielung gibt Hegesippus bei Eus. h. e. IV, 22, 5 nach Aufzählung der Häresien *ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας.* Offenbar auch kein wörtliches Citat, sondern eine durch Berufung auf die Weissagung Jesu verstärkte Weissagung des Petrus gibt Clem. hom. XVI, 21 *ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι*, was dann auf die mit Simon anhebenden Häresien gedeutet wird. Nach Erinnerung an Mt. 7, 15 fragt Tert. praescr. 4 *quaenam istae sunt pelles ovium ...? qui lupi rapaces ..? qui pseudoprophetae ..?*

dies, daß er gelegentlich auch in direkter Redeform solche Ausdrücke Jesu geradezu in den Mund legt. Unter vier solchen Aussprüchen, die er einmal zusammenstellt [1], ist der erste eine auch sonst von ihm beliebte Mischung aus Mt. 24, 5 und Mt. 7, 15, der dritte eine unvermischte Anführung von Mt. 7, 15, der vierte erinnert an Mt. 24, 11. 24. Aber statt der Pseudopropheten stellt er hier Pseudapostel neben die Pseudochristi. Daß dies nicht wortgetreue Wiedergabe eines ihm vorliegenden Evangelientextes sein soll, zeigen die anderen Stellen, wo er nur Pseudopropheten und Pseudochristi oder Häresien und Pseudopropheten zusammenstellt [2]. Daß in einer nach Zeit und Ort sehr weit von Justin entfernten Schrift, die wir nur in einer lateinischen Afterübersetzung besitzen, sich einmal in Mt. 24, 24 ein *pseudapostoli* eingeschoben findet [3], kann doch nicht zu der Meinung verführen, daß Justin dies ebenso vorgefunden habe; denn er nennt die Pseudapostel ja nicht neben den Pseudopropheten, sondern statt derselben. Es war der deutlichere Ausdruck, welchen er statt des ihm sehr wohl bekannten authentischen Wortes in die Rede Jesu einzutragen sich erlaubte; denn die Lehrer eines falschen Christentums, in welchen man die Erfüllung jener Weissagung erblickte, gaben sich nicht für Propheten aus, waren dagegen schon von den Aposteln Pseudapostel genannt worden [4]. Aus dem gleichen Streben erklärt es sich, daß Justin in demselben Zusammenhang sich nicht wie anderwärts damit begnügt zu sagen, daß Jesus die Häresien geweissagt habe, sondern geradezu

qui pseudoapostoli . .? qui antichristi . .? Hoc erunt haereses etc. Es folgt 1 Kor. 11, 19. An einen zusammenhängenden evangelischen Text, auf welchen diese sämtlichen Fragen sich beziehen, kann Niemand denken. Ebensowenig ist das Const. ap. VI, 13 der Fall. An der Spitze einer langen Reihe von Bezeichnungen der Häretiker steht *ψευδόχριστοι*, *ψευδοπροφῆται καὶ ψευδαπόστολοι*. Aber in dem nachfolgenden freien Citat aus Mt. 7. 15. 16; 24, 11. 24 (ed. Lagarde p. 173, 4) findet sich kein unkanonisches Wort.

1) Dial. 35 n. 5—8. Über den ersten und dritten Spruch s. oben S. 491 f.

2) Dial. 51 n. 6 S. 544 A. 3; dial. 82 n. 4 s. oben S. 545 A. 2.

3) Acta Archelai c. 35 (Routh rel. V², 131) wird ohne Unterbrechung citirt Mt. 24, 4ᵇ. 5. 23—26, darin v. 24 *Exsurgent enim falsi Christi et falsi apostoli et falsi prophetae et dabunt signa magna* etc.

4) 2 Kor. 11, 13 cf. Apok. 2, 2.

ein kurzes Wort dieses Inhalts von Jesus gesagt sein läßt[1]. Es geht das durchaus nicht hinaus über die Freiheit, mit welcher er anderwärts dem Moses Worte andichtet, die er so nicht gesprochen hat (oben S. 526). Es ist auch nicht gelungen, irgendwo sonst eine sichere Spur von der Existenz und Verbreitung dieses Spruchs nachzuweisen[2]. Er ist Justins eigene Schöpfung. Fordert man durchaus einen Stützpunkt in der Literatur, so könnte ihn nur 1 Kor. 11, 18 f. einem irrenden Gedächtnis geboten haben; denn dort ist von *σχίσματα* und *αἱρέσεις* und zwar von letzterem als einem unausbleiblichen Factum der Zukunft, also im Ton der Weissagung geredet.

Während in diesen Fällen die geschichtlichen Thatsachen, in welchen man die Weissagung Jesu erfüllt zu sehen meinte, die Form, in welcher man letztere anführte, bestimmte, zeigt sich an anderen Stellen, daß die atl. Weissagungen, deren Erfüllung Justin nachweisen wollte, seine Darstellung evangelischer Thatsachen beeinflußte. Zweimal versichert er nach Anführung von Ps. 22, 8, daß sich dies bei der Kreuzigung Jesu erfüllt habe, und erzählt daraufhin, daß die Juden den Gekreuzigten mit verzerrten Lippen und mit Kopfschütteln verspottet haben[3]; während in den Evv. nur Letzteres zu lesen ist. — Nachdem er Gen. 49, 11 als Weissagung angeführt hatte, bedurfte er keiner weiteren Grundlage, um die Angabe der Evv., daß die Jünger

1) Dial. 35 n. 6 *καί· „ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις“*.

2) Auf Clem. hom. XVI, 21 (s. S. 545 A. 3) kann man sich, abgesehen davon, daß dort nichts von *σχίσματα* und dagegen von *φιλαρχίαι* gesagt ist, darum nicht berufen, weil nichts dafür spricht, daß dort *αἱρέσεις* anders als *ψευδαπόστολοι* zu beurtheilen sei. Noch weniger kann Clem. strom. VI, 90 p. 887 *καὶ μὴν „διὰ τοὺς δοκίμους“, φησίν, „αἱ αἱρέσεις“* hier helfen. Daß *φησίν* nach dem constanten Sprachgebrauch des Clemens nur Christus zum Subjekt haben könne, ist eine kühne Behauptung von Semisch S. 391 n. 3. Unzählig oft hat es die hl. Schrift resp. irgend einen bibl. Schriftsteller zum Subjekt z. B. paed. I, 68 (Dindorf I, 180, 16 cf. lin. 25), paed. II, 9 (Paulus, während das letzte *φησίν* § 8 Christus zum Subjekt hat); str. IV, 9 (Dind. II, 320, 10 cf. 321, 3). Es ist ihm so geläufig, daß er es nicht selten pleonastisch neben einem mit Subjekt versehenen *λέγει* gebraucht Dind. II, 320, 13 (s. Sylburgs Index). Hier aber liegt doch offenbar nur eine Abkürzung von 1 Kor. 11, 19 vor.

3) Ap. I, 38 n. 6 cf. Mt. 27, 39; Mc. 15, 29. Dazu kommt dial. 101 n. 14 noch eine Ausmalung des *ἐξεμυκτήριζον* Lc. 23, 35 cf. Ps. 22, 8.

einen Esel irgendwo angebunden finden würden, dahin näher zu bestimmen, daß derselbe an einen Weinstock angebunden war [1]. Es mag dies wie Anderes der Art unwillkürliche Umdichtung der Geschichte sein. Bezeichnend ist es jedenfalls, daß Justin sich der Zuthat enthält, wo er in dem gelehrter gehaltenen Dialog auf den gleichen Gegenstand zu reden kommt. — Der Einfluß einer angeführten Weissagung und eine ungenaue Erinnerung daran, daß Jesus in seiner Eigenschaft als König verhöhnt worden ist, mag die Dichtung erzeugt haben, daß die Juden Jesum auf einen Richterstuhl gesetzt und ihm spöttisch zugerufen haben: „Sprich uns Recht“ [2]. — Hierhin würde es auch zu rechnen sein, wenn Justin sich durch die Behauptung, daß bei der Verhaftung Jesu Niemand ihm beigestanden habe, mit den kanonischen Berichten in Widerspruch gesetzt hätte [3]. Aber er hat dies gar nicht in Bezug auf jenen Moment behauptet. Nach Anführung von Ps. 22, 12—15[a] weist er zunächst nach, wie Ps. 22, 13 („es umringten mich viele Rinder, fette Stiere umgaben mich“) durch die Verhaftung in Gethsemane und die Überführung vor das Synedrium erfüllt worden sei. Die Rinder sind die zur Gefangennahme Jesu ausgesandten Häscher, die Stiere dagegen sind die Väter der Rinder, also in der Geschichte die geistigen Väter der Häscher, die intellektuellen Urheber ihres Thuns, nämlich die Pharisäer und Schriftgelehrten im Synedrium, vor welche jene den gefangenen Jesus führten. Erst nachdem diese letztere Thatsache zweimal erwähnt ist, und nach der zweiten Erwähnung derselben greift Justin auf Ps. 22, 12 („es ist kein Helfer für mich“) zurück und findet die Erfüllung in dem Umstand, daß auch nicht ein einziger Mensch Jesu als einem Sündlosen beistand. Weiter soll Ps. 22, 14 („sie öffneten gegen mich ihren Mund wie ein raubgieriger und brüllender

1) Ap. I, 32 n. 9 cf. dial. 53 n. 5.

2) Ap. I, 35 n. 8. Es war vorher Jes. 65, 2; 58, 2 überaus ungenau und als ein einziger Spruch citirt. Cf. Mt. 27, 28 f. Mc. 15, 17 f. Jo. 19, 2 f.

3) So Credner Beitr. I, 228 in Bezug auf dial. 103 n. 8 *οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ, ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς* (Pearson *βουληθεὶς*) *ὑπῆρχεν*. Die übrigens meist richtigen Gegenbemerkungen von Semisch S. 388 f. und die schließlich wieder zu Credners Ergebnis zurückführenden Erörterungen von Hilgenfeld S. 238 ff. beruhen auf der oben widerlegten Voraussetzung.

Löwe[4]) auf Herodes Antipas, den Sohn des Kindermörders, hinweisen, welchem Jesus zugleich zur Erfüllung noch einer andern Weissagung von Pilatus zugeschickt wurde (oben S. 507). Hierauf ergeht sich Justin in weitläufigen Digressionen, ehe er endlich zu der geschichtlichen Deutung von Ps. 22, 15 gelangt. Die drei ersten in rascher Folge gegebenen Erfüllungsnachweise sind, wie man sieht, nicht nach der Reihenfolge der Sätze des Psalms, sondern nach dem Gang der Leidensgeschichte geordnet. Daß Niemand Jesu beigestanden habe, bezieht sich auf das der Verhaftung und der Vorführung vor das Synedrium folgende gerichtliche Verhör vor dem Synedrium. Nur dazu paßt die Bezeichnung Jesu als des Sündlosen. Viele falsche Zeugen traten da wider ihn auf, Niemand trat als Entlastungszeuge oder Rechtsbeistand für den Schuldlosen ein[1]. In diesem Fall hat also Justin nicht gedichtet, sondern sich streng an den kanonischen Bericht gehalten.

Dagegen ist es nicht mehr Ausmalung oder freie Dichtung des Einzelnen, sondern eine weit verbreitete kirchliche Überlieferung, wenn Justin erzählt, daß, als Jesus zur Taufe ins Wasser hinabgestiegen, ein Feuer im Jordan entbrannt sei[2]. Ist der Text in Ordnung, so unterscheidet Justin diese wunderbare Erscheinung, welche er einfach berichtet, in sehr auffälliger Weise von den der Taufe folgenden Wunderzeichen, für welche er sich auf die Apostel als Berichterstatter beruft. Aber auch wenn diese Unterscheidung nicht von ihm beabsichtigt gewesen wäre, würde aus der Verbindung der apokryphen Überlieferung mit der kanonischen keineswegs folgen, daß sich unter den Evv. der Kirche zu Justins Zeit ein später vom Kanon ausgeschlossenes Buch befand. Tatian hat in sein Diatessaron, welches in seinem ganzen Bestande den stärksten Beweis für die Alleinherrschaft

1) Cf. den Ausdruck in 2 Tim. 4, 16. Auch *βοηθός*, *βοηθεῖν* wird von der Vertheidigung vor Gericht gebracht.

2) Dial. 88 n. 8 *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.* Die Emendation *ἀνῆφθαι* ist nicht nur entbehrlich, sondern auch des Tempus wegen ganz unwahrscheinlich. Trotzdem ist das *καί* vor *πῦρ* nicht *etiam*, sondern mit dem folgenden *καί* als *et — et* zusammenzufassen. Über die Taufe und die Himmelsstimme s. noch dial. 88 n. 21—23; 103 n. 19 und oben S. 541.

unserer vier Evv. in der Kirche nach der Mitte des 2. Jahrhunderts darstellt, dieselbe Thatsache aufgenommen und hat sie dadurch für die syrische Kirche kanonisirt [1]. Dieselbe ist aber auch in altlateinische Handschriften des Mt. eingedrungen. Somit würde selbst für den Fall, daß Justin das Feuer im Jordan ebenso wie die Taube und die Himmelsstimme auf die apostolischen „Erinnerungen" zurückgeführt hätte, die doppelte Möglichkeit zur Wahl stehen: entweder Justins irrendes Gedächtnis hat eine alte kirchliche Überlieferung mit dem Bericht der Evv. vermischt, oder schon Justin hat jene früh und weit verbreitete Überlieferung in seinem Mt. gelesen. Der überlieferte Text macht beide Annahmen überflüssig und bezeugt vielmehr, daß Justin sich des Unterschieds zwischen den Berichten der Apostel und ungeschriebener oder doch minder gut bezeugter Tradition bewußt war. Noch ist zu bemerken, daß seine Darstellung der Sage von keiner anderen Darstellung derselben so stark abweicht als von derjenigen im Ev. der Ebjoniten. — Als einen Ausspruch Jesu führt Justin das Wort an: „Worin ich euch antreffen werde, darin werde ich euch richten" [2]. Derselbe Spruch

1) Forsch. I, 124 f. A. 9. Der Worlaut ist nicht erhalten, sondern nur eine ungenaue Wiedergabe in Ephraims Commentar. Aber die anderweitigen Bezugnahmen Ephraims (Opp syr. II, 328 f.) und der Taufliturgie des „Severus" (Forsch. I, 67. 125) machen es wahrscheinlich, daß Tatian die Sache ebenso wie Justin dargestellt hat: während Jesus sich im Wasser befindet, entbrennt in demselben ein Feuer. Wesentlich ebenso der cod. Germanensis (= g', Old-Latin Biblical Texts ed. Wordsworth I, 8 *et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita ut timerent omnes qui congregati erant, et baptizato Jesu* etc). Eine etwas abweichende Vorstellung scheint sich in dem übrigens gleichen Text der Vercellensis auszusprechen (*circumfulsit* statt *fulgebat*), vollends in der Praedicatio Pauli (nach Pseudocypr. de rebaptismate c. 17 ed. Hartel p. 90 *ignem super aquam esse visum*) und in dem Ev. der Ebjoniten bei Epiph. haer. 30, 13. In letzterem steht hinter der Taufe, der Erscheinung der Taube und der Himmelsstimme *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα*. Das Hebräerev. hat die Sache gar nicht. Sehr dunkel sind die Andeutungen in Sibyll. VI, 6; VII, 83 f. Zu einer gründlichen Erörterung müßte Clem. exc. e Theodoto § 81; ecl. proph. § 8. 25; Clem. hom. XI, 26; recogn. VI, 9; IX, 7. 10 herangezogen werden.

2) Dial. 47 n. 21 (nach Berufung auf Ezechiel n. 19) *διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις ὑμᾶς κρινῶ*. Cf. Cotelier, eccl. gr. monum. I, 821 f. zu p. 675;

ist in verschiedenen, unwesentlich von einander abweichenden Formen bis tief in das griechische und lateinische Mittelalter hinein unzählig oft angeführt worden, niemals jedoch außer von Justin als ein Wort Jesu, sehr häufig dagegen als ein Prophetenwort, mehrmals direkt oder indirekt als ein Ausspruch Ezechiels. Aber auch Justin gibt den Spruch unmittelbar hinter einer namentlichen Berufung auf Ezechiel und einer kurzen Wiedergabe des Jnhalts von Ez. 33, 12—16. In dem gleichen Zusammenhang erinnert Clemens an denselben prophetischen Abschnitt. Hieronymus schließt den Spruch unmittelbar an Ez. 33, 12 wie eine Fortsetzung desselben an und gibt ihm eine Form, welche sehr stark an Ez. 33, 20 oder Ez. 18, 30 erinnert[1],

Grabe, spic. I, 327; Fabric. cod. apocr. N. Ti I, 333 f. III, 524 f. Clemens, quis dives 40: *„ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς“, φησίν, „ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ“, καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων.* Dies soll kein Wort Jesu sein; denn das letzte Subjekt vorher, welches zu *φησίν* zu ergänzen wäre, ist *ὁ θεός*, die letzten Citate vorher sind aus Hosea 6, 6; Ez 18, 23; Jes. 1, 18. Der Zusatz zu dem wesentlich mit der Anführung Justins übereinstimmenden Spruch erinnert an Ez. 7, 2. 3. 6, und im weiteren Verlauf wiederholt Clemens in Kürze den Gedanken von Ez. 33, 12—16. Es ist also überwiegend wahrscheinlich, daß er ein prophetisches Gotteswort anzuführen meinte. In Bezug auf *φησίν* bei Clemens s. oben S. 547 A. 2. — Neben Clemens darf der unechte Anhang eines Fragments des Hippolytus (ed. Lagarde p. 73, 4), wo übrigens auch Christus nicht genannt ist, nicht citirt werden; er ist nur ein Excerpt aus Clemens (Forsch. III, 31). — Euagrius, der lat. Übersetzer der Vita Antonii (Athanasii opp. ed. Montfaucon I, 810), ist der Erste, welcher den Spruch direkt auf Ezechiel zurückführt, während in dem uns erhaltenen griech. Original der Spruch fehlt und nur ein allgemeiner Hinweis auf das Buch Ezechiel vorliegt. Es folgt Joannes Climacus, scala c. 7 (Migne 88, 812 *ποῦ ἦν τότε ἡ τοῦ Ἰεζεκιὴλ φωνή, ἵνα εἴπῃ πρὸς αὐτούς, ὅτι „ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν αὐτῷ καὶ κρινῶ σε, εἶπεν ὁ θεός“*). Als prophetisches Wort gibt wesentlich dasselbe Pseudoathanasius ad Antiochum quaest. 36 (Montfaucon II, 276).

1) Hieron. ep. 122, 4 ad Rusticum, Vallarsi I, 896. In einem großen Convolut biblischer Anspielungen und Citate schließt sich an die Worte *quacumque die conversus fuerit* (Ez. 33, 12) sofort an *unumquemque iudicat deus sicut invenerit.* Cf. Ez. 18, 30 oder 33, 20 vulg. *unumquemque iuxta vias suas iudicabo* (c. 33 + *vobis*), *domus Israel* (c. 18 + *ait dominus deus*). Das *λέγει κύριος* oder *λέγει ἀδωναΐ κύριος* der LXX, welches nur Ez. 18, 30 sich findet, oder doch nur hier echt ist, reproducirt auch Nilus bei Anastasius quaest. 3 (Migne 89, 358) *οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος.* Eben dahin weist das Citat

Stellen, welchen Andere den apokryphen Spruch wieder in anderer Weise ähnlich gestaltet haben. In der That ist derselbe eine kurze Zusammenfassung des Gedankens von Ez. 33, 12—16 oder Ez. 18, 24—28: Gott wird nicht nach ehemals bewiesener Gerechtigkeit oder Gottlosigkeit, sondern nach dem schließlichen Befund richten. Nach alledem will es wenig glaublich erscheinen, daß der Spruch ursprünglich als Wort Jesu überliefert worden sei; und dagegen muß ein ursprünglicher Zusammenhang desselben mit Ez. 33 oder 18 angenommen werden. Die sententiöse Zusammenfassung jener breit ausgeführten, aber für die Kirche sehr wichtigen prophetischen Rede scheint früh zum Sprüchwort geworden zu sein. Daß Justin sie für einen Ausspruch Jesu hielt und ausgab, ist um so verzeihlicher, als für ihn der bei Ezechiel redende Weltrichter eben Christus war, und manche der Weissagungen Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht sich nahe genug mit jenem Spruch berührte[1].

Wenden wir uns schließlich von den apokryphen Zuthaten zu den von den kanonischen Berichten nur in der Form abweichenden Anführungen von Aussprüchen Jesu, so bleibt für den, welcher gesehen hat, daß Justin auch da, wo seine Abhängigkeit von unseren Evv. evident ist, selten genau citirt, wenig mehr zu erwägen. Die merkwürdigeren Fälle von Abweichungen haben fast sämtlich bereits vorher beiläufig ihre

---

in den Consult. Zachaei et Apollonii II, 18 (d'Achery, Spicil. I, 31 Ed. 2 Paris 1723) *Nolo dubites: praesentia semper, non praeterita deus censet* (soweit cf. Hieron. l. l. hinter unserem Spruch *nec praeterita considerat, sed praesentia*). *Hoc enim ait*: „*in qua via te invenero, in ea te iudicabo, dicit dominus*". An Christus ist hier offenbar nicht zu denken, und die Annäherung an Ez. 7, 8 (*κρινῶ σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου*, vulg. *iudicabo te iuxta vias tuas*) oder c. 18, 30 oder 33, 20 (*iuxta vias suas*) ist handgreiflich. Überall aber wird in diesen Spruch die in Ez. 18 u. 33 vorgetragene Lehre zusammengefaßt. Vergleichbar ist das bekannte *Dixi et salvavi animam meam*, welches aus Ez. 3, 17—21 stammt. Anstatt des zweimaligen *tu autem animam tuam liberasti* der Vulg. hat Lucifer ed. Hartel p. 129, 30 an zweiter Stelle *et tu animam tuam salvabis*. Justins Fehlgriff ist nicht schlimmer als derjenige des Bischofs von Paderborn und ehemaligen bonner Professors Martin, welcher im J. 1866 in einem Hirtenbrief „mit dem Psalmisten" sprach *Dixi et salvavi animam meam* cf. Reusch, Theol. Literaturblatt 1866 S. 580.

1) Cf. besonders Mt. 24, 46; Lc. 12, 43, aber auch Mt. 24, 37—44; Lc. 12, 35—40; 18, 8.

sehr natürliche Erklärung gefunden[1]. Insbesondere zeigte sich wiederholt, die Vergeblichkeit der Versuche, einen historischen Zusammenhang zwischen den Evangeliencitaten Justins und irgend welchen nur dem Titel oder wenigen Fragmenten nach bekannten nichtkanonischen Evv. herzustellen. Aber auch die übrigen von unserem Evangelientext abweichenden Citate, die man wichtig gefunden hat, bieten keinen Anhalt zu der Vermuthung, daß ein später vom Kanon ausgeschlossenes Ev. zu Justins Zeit im Gottesdienst der allgemeinen Kirche gebraucht oder auch nur von Justin gelesen worden sei. Für den, welcher Mt. 5, 45—48 und Lc. 6, 35 f. manchmal gelesen hatte, und an der Identität der hier und dort berichteten Aussprüche Jesu nicht zweifelte, war es doch kein Wagnis, sie so zu combiniren, wie es Justin zweimal in ähnlicher Weise thut[2]. Daß er diese Com-

---

1) S. oben S. 490 f. 507. 519. 523 f. 541 f. 544 f.

2) Ap. I, 15 n. 19 *καὶ „γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς“.*

Dial. 96 n. 9 *εἰπὼν „γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς“, οὓς πάντας ὅτι καὶ κρίνειν μέλλει ἐδίδαξε.*

Zu Anfang liegt Lc. 6, 36 zu Grunde; die Zusätze *χρηστοί* und *χρηστός* in beiden Citaten stammen aus Lc. 6, 35, das *ὁ οὐράνιος* in dial. hat Justin entweder wie Clemens u. A. (s. Tischendorf) in Lc. 6, 36 vorgefunden, oder unter dem Einfluß von Mt. 5, 45^{a}. 48 zugesetzt. In dem zweiten Theil der Citate, welchem Mt. 5, 45^{b} zu Grunde liegt, hat Justin einmal ein *ἁμαρτωλούς*, das andere Mal *ὁσίους* ohne Vorgang des Mt. oder Lc. aufgenommen, in das vollständigere, aber freier gestaltete Citat des dial. *ἀχαρίστους* aus Lc. 6, 35. Von den 4 Stellen, an welchen Pseudoclemens dieselben Sprüche berührt, bietet nur die erste hom. III, 57 ein Citat: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπ' ἀγαθοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φέρει τὸν ὑετὸν ἐπὶ δικαίοις καὶ ἀδίκοις.* Dieselben 4 Attribute der Menschen auch in den freieren Anspielungen XI, 12; XVIII, 2, nur die beiden letzten XII, 26. Wenn Paul S. 17 aus dem *καί*, womit Justin ap. 15 das Citat von dem Vorangehenden trennt, den Schluß zieht, daß Justin in seiner Quelle den Spruch Mt. 5, 45 an einer anderen Stelle las, als die vorher citirten Sprüche aus Mt. 6, 19 f. und Mt. 16, 26, so paßt das ja, wie diese Ziffern zeigen, vollkommen auf unseren Mt.

bination nicht aus einer Evangelienharmonie schöpfte, ergibt sich daraus, daß die Mischung aus Mt. und Lc. in beiden Citaten keineswegs durchweg die gleiche ist. Nur die Verbindung von Lc. 6, 36 mit Mt. 5, 45[a] und die Verstärkung von Lc. 6, 36 aus 6, 35 hat sich in seinem Gedächtnis zu einer stereotypen Form verfestigt. Von diesen beiden Eigentümlichkeiten findet sich nur die erste einmal bei Pseudoclemens, ähnlich aber auch bei späteren Lateinern[1]. Es lag eben diese Combination sehr nahe, zumal wenn man Mt. 5, 45 für sich citiren wollte und daher aus einem abhängigen Absichtssatz in eine selbständige Ermahnung verwandelte. Die Vermuthung, daß Justin und Pseudoclemens aus dem gleichen nichtkanonischen Ev. schöpfen, wäre ungefähr ebenso begründet, als daß Hilarius und die abendländischen Manichäer von jenem Buch abhingen, oder daß Justin mit den Naassenern aus derselben Quelle geschöpft habe[2]. — Es ist ja auffällig, daß Justin zweimal Mt. 7, 22 und Lc. 13, 25 in der Art mit einander vermischt, daß die Rede nun lautet: „Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunder gethan“ oder „und geweissagt und Dämonen ausgetrieben?“[3] Aber was will man hieraus schließen, wenn doch Origenes nicht weniger als fünfmal die wesentlich gleiche Mischung und Umgestaltung dieses Spruchs gibt, und dasselbe sich bei orthodoxen Vätern um 400 findet? In Hand-

---

1) Hilar. in ps. 118 (ed. Bened. p. 293) *Estote boni sicut pater vester, qui solem suum* etc. Die Manichäer bei August. c. Adimant. c. 7, 1 u. 3 *Estote benigni sicut pater vester caelestis, qui solem suum* etc. Also *γίνεσθε ἀγαθοί* oder *χρηστοί*.

2) Bei diesen finden sich nämlich dieselben zwei nichtkanonischen Attribute, welche Justin einmischt (S. 553 A. 2); Hippol. ref. V, 7 schließt sich an *τί με λέγεις κτλ.* aus Mt. 19, 17 oder Lc. 18, 11 an *ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους καὶ βρέχει ἐπὶ ὁσίους καὶ ἁμαρτωλούς.*

3) Ap. I, 16 n. 13; dial. 76 n. 13 cf. Orig. princ. IV, 2; c. Cels. II, 49; hom. 1 in Jerem. (nach der Übersetzung des Hieronymus, nicht im griech. Text); in Joann. tom. 32, 7 u. 8 (Delarue I, 158. 423; III, 130; IV, 421. 425). Ähnliches aus Hieronymus und Augustinus gibt Sabatier III, 42. Auch die Beziehung von Lc. 13, 26 auf das Abendmahl, welche in der Pistis-Sophia (ed. Schwartze-Petermann p. 200 des lat. Theils *accepimus e tuis μυστηρίοις* etc) deutlich zu Tage tritt, begünstigte die Änderung von *ἐνώπιόν σου* in *τῷ σῷ ὀνόματι.*

schriften und Übersetzungen des Mt. oder Lc. ist das unseres Wissens niemals eingedrungen; apokryphe Evv. pflegte Origenes so wenig wie Hieronymus und Augustinus stillschweigend zu citiren. Wir haben also nur wieder ein Beispiel dafür, daß gewisse Vermischungen und Veränderungen kanonischer Sprüche ohne urkundliche Grundlage durch die Jahrhunderte hindurch sich fortpflanzten. Ein anderes Beispiel ist die auch dem Justin geläufige Umgestaltung[1] von Mt. 11, 27; Lc. 10, 22. Die Abweichungen von beiden kanonischen Texten nach überwiegender Textüberlieferung sind folgende: 1) Auslassung des *μου* hinter *πατρός*, 2) Umstellung der den Sohn und den Vater betreffenden Sätze, 3) *ἔγνω*, dies jedoch nicht immer statt *ἐπιγινώσκει* (Mt.) oder *γινώσκει* (Lc.), 4) Vereinfachung der letzten Worte *ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (Mt. Lc.) Ohne sonderliche Bedeutung sind Nr. 1 und 3; denn jenes *μου* fehlt manchen kirchlichen Zeugen des kanonischen Textes[2], und neben *ἔγνω* gebraucht Justin selbst auch das *γινώσκει* des Lc., so daß die Laune des Schriftstellers als Grund des Wechsels erscheint. Nur wegen der sonstigen Verbreitung des *ἔγνω* ist anzunehmen, daß Justin diese Form nicht erst geschaffen hat[3]. In Bezug auf Nr. 2 stimmen mit Justin überein Marcion, Tatian, die Marcosier[4],

1) Dreimal a) ap. I, 63 n. 5; b) ibid. n. 19; c) dial. 100 n. 5. Die Abweichungen in Klammern: (c *πάντα μοι παραδέδωται παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ*) *οὐδεὶς ἔγνω* (c *γινώσκει*) *τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (nur a *ἀποκαλ. ὁ υἱός*).

2) In Mt. 11, 27 nach ℵ (1. Hand) Hilarius (bei Tischendorf) Victorin. c. Arian. (Sabatier), in Lc. 10, 22 nach D a c l, mehreren Hss. der Vulg. u. A., darunter auch Marcion s. folgende A.

3) S. die folgenden Anmerkungen 4; S 556 A. 1. 4. Zweifelhaft ist, wie in dieser Hinsicht Marcion (Beil. V, 2 zu Ev. 11, 22) und Tatian (Forsch. I, 148 f.) lasen.

4) Bei Iren. I, 20, 3 (griech. u. lat.) *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα . . . καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* Auf dieselben und nicht auf die Marcioniten bezieht es sich auch, zumal wenn man Iren. I, 13, 6 vergleicht, wenn Iren. IV, 6, 2 nach Anführung des kirchlichen Textes jenen von den Häretikern bevorzugten Text mit den Worten einleitet *Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: „Nemo cognovit patrem"* etc. Den katholischen Text gibt Iren. IV, 6, 7 nochmals (nur am Schluß *quibuscunque filius revelaverit*); dagegen II, 6, 1 und IV, 6, 3 (s. auch das syr. Frg. bei Harvey II, 443 gegen die willkürliche Textänderung desselben Herausgebers vol. II, 159 Anm. 2) ohne zu sagen, daß er

Pseudoclemens [1], unfreiwilliger Weise zweimal auch Irenäus und noch viel Spätere [2], aber auch einige kirchliche Hss. in Lc. 10, 22 [3]. In Bezug auf Nr. 4 hat er von den vorhin angeführten Zeugen den Pseudoclemens gegen sich und den Tatian, dessen Text wir nicht vollständig kennen, nicht für sich, dagegen außer den Marcosiern und Marcion den Irenäus an drei Stellen, darunter eine, wo Irenäus im übrigen ganz den katholischen Text gibt [4], vor allem aber die großen Alexandriner auf seiner Seite [5]. Wenn Textkritiker wie Origenes einen berühm-

---

ex concessis argumentiren wolle, wesentlich den von ihm als häretisch verpönten Text: *nemo cognoscit patrem . . . et quibus* (IV, 6, 3 *quibuscunque*) *filius revelaverit.* Vergleichbar ist, daß Tertullian den Unterschied des marcionitischen Textes vom kirchlichen nicht zu bemerken scheint; denn abgesehen von c. Marc. IV, 25 (Öhler II, 227), wo er nur bemerkt, daß auch andere Häretiker auf diesen Spruch Gewicht legen, sagt er c. Marc. II, 27 *ceterum patrem nemini visum, etiam commune testabitur evangelium dicente Christo „nemo cognovit patrem nisi filius"*, eine abgekürzte Anführung, welche dem Texte Marcions mehr entspricht, als dem katholischen. Umgekehrt verhält sich's mit den gleichfalls abgekürzten Citat praescr. 21. Daß Tertullian in seiner Bibel unseren kathol. Text gehabt hat, kann also nicht bezweifelt werden.

1) Clem. hom. XVII, 4; XVIII, 4. (cf. 11). 13 (zweimal). 20. Es ist zwar zunächst Simon Magus, der dies citirt, und dieser ist hier Vertreter der Lehre Marcions (XVIII, 1); aber Petrus protestirt hier nicht gegen die Gestalt, welche der Ketzer dem Wort gegeben hat, wie er es XVIII, 15 in Bezug auf Mt. 11, 25 oder Lc. 10, 21 thut. — Der Text ist überall wesentlich der gleiche: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς ὡς* (*ὡς* fehlt XVIII, 13) *οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

2) Z. B Epiph. haer. 69, 43 (sogar mit zweimaligem *οἶδε* wie Pseudoclemens im zweiten Gliede s. vorige A.) und Phoebadius bei Sabatier III, 66.

3) So der griech. U (saec. IX oder X) und lat b (saec. V), vielleicht auch a, der nur das zweite Satzglied hat

4) Iren. IV, 6, 7 cf. II, 6, 1; IV, 6, 3 s. S. 555 A. 4.

5) Clemens (protr. 10; paed. I, 20; str. I, 178; VII, 58; quis dives 8) und Origenes (c. Cels. VI, 17; VII, 44; in Jo. tom. I, 42; tom. XXXII, 18) citiren nie anders als *ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* Dieselben haben auch überall mit Ausnahme von quis div. 8 (wo *ἐπιγινώσκει* steht) *ἔγνω*, auch in den Citaten, welche des Schlusses entbehren Orig. in Jo. XIII, 24; XIX, 1 (zweimal). Nur einmal bei Orig. c. Cels. VI, 17 und einmal bei Clem. str. I, 178 ist der Spruch so vollständig angeführt, daß man die

ten Spruch wie diesen beharrlich in einer, soviel wir wissen nie in kirchliche Hss. übergegangenen Form citiren und dabei in Bezug auf Nr. 3 und 4 mit Justin zusammentreffen; und wenn ein Irenäus trotz seiner Betonung des kirchlich überlieferten Textes gerade dieser Stelle ein über das andere Mal in den von ihm als häretische Fälschung verworfenen Text hineingeräth und dabei mit Justin in Bezug auf Nr. 2 und 4 zusammentrifft, so kann der unbefangen Urtheilende aus dem Citat bei Justin nur die Einsicht schöpfen, daß auch in Bezug auf diesen Spruch die umgestaltende Kraft des mündlichen Gebrauchs schon vor Justins Zeit geschäftig gewesen ist. Dies geschah zunächst unabhängig von jedem geschriebenen Text und daher mit dem vorher veranschaulichten Erfolg buntester, vielfach sich kreuzender, bei einem und demselben Schriftsteller abwechselnder Varietät. Marcion und Tatian, welche beide gegen den Verdacht gesichert sind, ein später aus dem Kanon ausgeschlossenes Ev., ihren neuen Evangelienbüchern zu Grunde gelegt zu haben, sind die Ersten, von denen wir sicher nachweisen können, daß sie die eine und die andere Variation dieses Spruchs in ihren für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Text aufnahmen. Spät und ganz vereinzelt, und auch nur in einigen Stücken folgten in der katholischen Kirche einige lateinische und griechische Hss. nach; aber unbedenklich wie Justin haben orthodoxe Theologen bis zum Ende des 4. Jahrhunderts diesen Spruch mit Variationen vorgetragen, welche in den kirchlichen Hss. ihrer Zeit noch viel weniger als in denen des 2. Jahrhunderts zu finden waren.

Das Ergebnis ist dieses: die Evv., welche zu Justins Zeit im Gemeindegottesdienst der katholischen Kirche vorgelesen wurden, waren dieselben Bücher, welche zur Zeit des Irenäus im gleichen Umkreis demselben Zwecke dienten. Sie galten als Werke theils von Aposteln, theils von Apostelschülern, wie zur Zeit des Irenäus. Trotzdem wurden sie insgesamt als apostolische Zeugnisse über Christi Lehre und Geschichte betrachtet; denn hinter den Apostelschülern standen als Gewährsmänner deren Lehrer. Insbesondere glaubte man zu wissen, daß das zweite unserer Evv. in einer nahen Beziehung zu Petrus stehe,

katholische Ordnung der Satzglieder erkennen kann, überall sonst fehlt das Glied von der Erkenntnis des Sohnes.

so daß es seinem Inhalt nach als „Erinnerungen des Petrus" bezeichnet werden konnte. Die einzelnen Bücher wurden in der kirchlichen Sprache *εὐαγγέλια* genannt; aber die Anschauung von ihrer innigen Zusammengehörigkeit fand schon damals ihren Ausdruck darin, daß man sie in ihrer Gesamtheit *τὸ εὐαγγέλιον* nannte. Daß sie nicht erst kürzlich entstanden oder in den allgemeinen Gebrauch übergegangen waren, beweist der vielfach von der ursprünglichen Form schon stark abweichende Text, in welchem Justin sie gelesen hat, eine Beobachtung, welche die Untersuchung des um dieselbe Zeit entstandenen Ev. Marcions vollauf bestätigen wird. Der damals noch lange nicht zum Stillstand gebrachte und auch noch nicht unter gelehrte Aufsicht gestellte Proceß, dessen Ergebnis der verwilderte Evangelientext des 2. und 3. Jahrhunderts war, setzt eine größere Freiheit gegenüber dem überlieferten Text der apostolischen Schriften voraus, als wir sie bei Irenäus und Tertullian finden. Eben diese Freiheit beweist aber auch Justin sowohl durch die absichtslose Nachlässigkeit, mit welcher er die ev Texte anführt, als durch die Kühnheit, mit welcher er sie nicht selten nach seinen Absichten umgestaltet und erweitert; endlich auch durch die unbedenkliche Verbindung zweifelhafter Überlieferungen mit dem Inhalt der Evv. In dieser dreifachen Beziehung steht ihm von den Kirchenlehrern der folgenden Periode Clemens noch am nächsten; aber ein Unterschied ist doch unverkennbar, auch wenn man den praktischen Zweck der auf uns gekommenen Schriften Justins gebührend in Rechnung zieht.

Es fragt sich, ob damals außer den Evv. auch andere christliche Schriften neben denen des AT's der gottesdienstlichen Erbauung dienten oder sonst ähnlich wie jene angesehen wurden. Die Frage darf jedenfalls nicht auf Grund jener kurzen Bemerkung Justins verneint werden, wonach die Vorlesung aus „den Erinnerungen der Apostel oder den Schriften der Propheten" das erste Stück des sonntäglichen Gottesdienstes bildete[1]. Gewiß ist der Ausdruck, philologisch betrachtet, nichts anderes als eine von Justin gewählte Bezeichnung der Evv. und nur dieser, und der zweite eine vom Standpunkt Justins, der auch Moses und David als Propheten betrachtete[2], ganz begreifliche Be-

---

1) Ap. I, 67 s. oben S. 466 A. 3.

2) Moses ap. I, 32 n. 1; c. 33 n. 12; c. 44 n. 1—3. 7; David ap. I,

nennung sämtlicher Schriften des AT's. Aber abgesehen davon, daß die letztere doch immerhin eine ungenaue war, wie kann man erwarten, daß Justin hier die Absicht gehabt habe, dem Kaiser die sämtlichen Schriften oder auch nur alle Arten von Schriften aufzuzählen, aus welchen die Christen Lehre und Erbauung schöpfen! Erinnern wir uns, wie ungenau und sonderbar afrikanische Christen i. J. 180 die ausdrückliche Frage des Richters nach diesen Büchern beantwortet haben (oben S. 102). Justin hatte die gleiche Frage nicht zu beantworten, sondern wollte dem Kaiser eine Vorstellung von der Einrichtung des christlichen Gottesdienstes geben. Dazu aber war es völlig ausreichend, daß er von den Büchern, deren Vorlesung ein Hauptstück dieses Gottesdienstes bildete, dieselben zwei Hauptklassen nannte, deren er schon vorher in derselben Schrift wiederholt gedacht hatte. Erinnern wir uns ferner, daß nach Justin die Christenheit seiner Zeit die Apostel nicht nur als die großen Missionare der Anfangszeit, sondern auch als die von der Kraft Christi erfüllten Lehrer der nachgeborenen Geschlechter verehrte (S. 520 ff.), so versteht es sich von selbst, daß die Kirche Schriften, worin diese Männer ihr Lehramt ausgeübt hatten, wenn anders solche vorhanden waren, nicht im Staube liegen ließ und es auch nicht dem Einzelnen, der etwa Geschmack daran fand, überlassen konnte, sie zu lesen. Daß Justin in der Apologie und im Dialog aus diesen Schriften nicht ebenso wie aus den Evv. und dem AT Auszüge gibt, war wiederum in Zweck und Art dieser apologetischen Schriften begründet. Was sollten neben den erhabenen Geboten des Religionsstifters die Ermahnungen, welche die Apostel an ihre Gemeinden gerichtet hatten, für den Heiden und den Juden bedeuten! Und auch unter dem anderen apologetischen Gesichtspunkt, in Rücksicht auf die Übereinstimmung zwischen der Weissagung des AT's und der Geschichte Christi, konnten die

35 n. 7; c. 40 n. 1; c. 45 n. 3; auch Salomo unter den Propheten dial. 87 n. 6—8 Das AT überhaupt heißt *τὰ συγγράμματα* oder *αἱ βίβλοι τῶν προφητῶν* oder *τῶν προφητειῶν* oder *αἱ προφητεῖαι* ap. I, 31 (Bericht über die Entstehung der Septuaginta); c. 44 n. 13; c. 49 n. 6; dial. 7 etc. s. oben S. 100 A. 1 und überhaupt die sämtlichen Ungenauigkeiten der Bezeichnung der Hauptteile der Bibel in beträchtlich späterer Zeit oben S. 99 bis 102.

apostolischen Schriften außer den Evv. kaum in Betracht kommen. Aber an mehr als einer Stelle hat Justin doch zu erkennen gegeben, daß die Christen noch aus anderen Schriften als den Evv. von den Aposteln als ihren Lehrern gelernt haben und nicht aufhören zu lernen.

Nachdem er sich mit besonderer Feierlichkeit im Namen aller nach seinem Urtheil völlig rechtgläubigen Christen zu dem Glauben bekannt hat, daß nach der Wiederkunft Christi seine Gläubigen 1000 Jahre mit ihm in dem wieder hergestellten Jerusalem leben werden, ehe die allgemeine Auferstehung und das Gericht eintrete[1], beruft er sich zunächst für die Wiederherstellung Jerusalems auf Ezechiel und Jesaja. Durch künstlichste Auslegung der Geschichte Adams weiß er in Jes. 65, 22 eine Andeutung der 1000 Jahre zu finden und bestätigt dies durch den weitverbreiteten Spruch: „ein Tag des Herrn ist wie 1000 Jahre"[2]. Aber in dem Gefühl, daß diese jüdisch christliche Kabbalistik doch nicht im Stande sei, jene bestimmte, auf Christus und die Christenheit lautende Hoffnung der rechtgläubigen Kirche zu begründen, wie sie auch daraus allein gar nicht entstehen konnte, fügt er hinzu, daß ein Christ Namens Johannes, einer der Apostel Christi, in einer ihm zu Theil gewordenen „Offenbarung" eben dies geweissagt habe. Weniger die Sache, als die von aller fleischlichen Erwartung reine Art dieser christ-

1) Dial. 80 n. 6. 18. 19. Über die in c. 74 ausgefallene Stelle, worauf sich Tryphon und Justin hier zurückbeziehen, s. Ztschr. f. KG. VIII, 40. Dort wird auch schon der *χίλια ἔτη* gedacht worden sein; denn c. 80 n. 19; c. 81 vor n. 1 werden diese nicht als etwas Neues eingeführt.

2) Dial. 81 n. 10 ff. Es ist hier nicht der Ort, den in der Hs. jedenfalls nicht fehlerlos überlieferten, aber auch von den Herausgebern noch nicht völlig geheilten Text herzustellen und richtig zu interpungiren. Jedenfalls citirt Justin nicht einfach den Spruch Ps. 90, 4, sondern eine im Anschluß an denselben gebildete Sentenz cf. 2 Petr 3, 8; Barn. 15; Iren. V, 28, 3 s. oben S. 317 f. Sodann *καὶ ἐπειδὴ* (so cod., *ἔπειτα* Otto, *ἔτι δὲ* Nolte, besser *ἔτι δὴ*) *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ συνελόντα φάναι αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἁπάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν. ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν ὅτι κτλ.* (Lc. 20, 35 f.). Apok. 20, 1 — 21, 8.

lichen Hoffnung bestätigt er weiter noch durch ein Wort Christi. Dem Juden gegenüber kann sich Justin auf diese Weissagung des Johannes natürlich nicht als auf eine von diesem anerkannte Auktorität berufen; er fühlt vielmehr das Bedürfnis, die Berufung auf ein nur von den Christen als solches anerkanntes prophetisches Buch durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß überhaupt bei den Christen die prophetischen Gaben zu finden seien, welche ehedem in Israel wirksam waren[1]. Während der prophetische Geist vom jüdischen Volk gewichen ist, hat er sich auf Jesus in seiner ganzen Fülle niedergelassen und von ihm aus über seine Gemeinde ergossen. Beweis dafür sind die Weissagungen Jesu selbst, welche sich bereits erfüllt haben, und die bis zur Gegenwart an Christen und Christinnen wahrnehmbaren Geistesgaben. Das einzige literarische Dokument dieser christlichen Prophetie, dessen Justin gedenkt, und aus Anlaß dessen er überhaupt von der christlichen Prophetie redet, ist die Apokalypse des Johannes. Vor allem aber ist dies auch die einzige sichere Grundlage für eine Lehre, welche Justin zur vollen christlichen Rechtgläubigkeit rechnet. Wenn er außer den des Christennamens unwerthen Häretikern, welche die Todtenauferstehung leugnen, auch manche übrigens rechtgläubige Christen erwähnt, welche die chiliastische Lehre nicht anerkennen[2], so folgt daraus nicht, daß dieselben auch die Apokalypse verwarfen. Justin würde schwerlich so bestimmt, wie er es thut, die nur aus diesem Buch mit Sicherheit zu schöpfende Lehre als ein unerläßliches Stück christlicher Rechtgläubigkeit bezeichnen, und würde nicht so unbedingt die apostolische Abfassung und den prophetischen Charakter der Apokalypse behaupten, wenn nicht diese letztere Behauptung der allgemeinen Anerkennung in der Kirche sicher gewesen wäre. Dann versteht es sich von selbst, daß dies Buch, welches solche Verwendung nachdrücklich fordert[3], auch der Gemeinde vorgelesen wurde. Justin bezeugt dieselbe Thatsache, gegen welche die Aloger

1) Dial. 82 n. 1 *παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν.* Wie man aus c 88 n. 1; c. 39 n. 6 ff.; c. 87 n. 9—14 sieht, denkt Justin an alle christliche Weissagung von derjenigen Christi an (c. 82 n. 3) bis zu den analogen Erscheinungen seiner Gegenwart.

2) Dial. 80 n. 6. 18. In Bezug auf Text und Deutung genügt Otto.

3) Cf. meine apokal. Stud. Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 523 f.

und Cajus, ohne sie leugnen zu können, zu spät Einsprache erhoben. Daß er selbst sie trotzdem nur einmal, wo es kaum zu umgehen war, erwähnt und auch sonst nur wenig Spuren seiner Vertrautheit mit derselben zeigt[1], ist lehrreich für sein Verhältnis zu anderen Schriften, die er gar nicht erwähnt. Daß dem Kenner des Ev. und der Apokalypse des Johannes auch der größere Brief desselben nicht unbekannt war, dürfte man annehmen, auch wenn die vorhandenen Anzeichen davon fehlten. Eine einzelne Stelle in Verbindung mit einem Grundgedanken dieses Briefes scheint Justin zu reproduciren, wenn er sagt: „Wie von dem einen Jakob oder Israel das ganze von ihm stammende Volk den Namen trägt, so haben wir von dem Christus, der uns zu Gott hin erzeugt hat, den Namen und den Stand von wahrhaftigen Kindern Gottes, die wir die Gebote Christi beobachten"[2]. An zwei andere bedeutsame Stellen des Briefs erinnert es, wenn Justin die Weissagung, daß der Messias sein Gewand im Blut des Weinstocks waschen wird, darauf deutet, daß Christus seine Gläubigen d. i. die Menschen, in welchen der Same aus Gott, nämlich der Logos wohnt, durch sein eigenes Blut wäscht und von Sünden reinigt[3].

1) Obwohl Justin dial. 103 n. 15 die verschiedenen Namen des Teufels aus Moses, Hiob, Sacharja und den Reden Jesu zusammenliest, mag er doch an Apok. 12, 9; 20, 2, wo sie zusammengestellt sind, sich angelehnt haben, wo auch er sie zusammenstellt ap. I, 28 *παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε· ὃν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα προεμήνυσε ὁ Χριστός.* Trotz der Berufung auf Christus (Mt. 25, 41) kann man sich bei dem letzten Satz der Erinnerung an Apok. 20, 10. 14 f. cf. 14, 10 f. 19, 20 nicht entschlagen. Nach dem Fragment des Justin bei Iren. V, 26, 2 hat der Teufel nicht nur aus den Worten Jesu, sondern auch aus denen seiner Apostel erfahren, daß ihm und Allen, die ohne Buße in ihrem Abfall beharren, ein ewiges Feuer bereitet ist. Auch dial. 45 n. 14 erinnert mehr an jene apokalyptischen Stellen als an die Reden Jesu. — Cf. noch über Apok. 1, 7 oben S. 531 f.

2) Dial. 123 n. 31 *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες* cf. 1 Jo. 3, 1 (nach den älteren Hss. *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν* cf. Forsch. II, 219), ferner 1 Jo. 2, 3; 3, 22. 24, besonders aber 5, 1—3, woran auch das *τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς* Justins erinnert.

3) Ap. I, 32 cf. 1 Jo. 1, 7; 3, 9. Die charakteristischen Worte sind

Wenn man sich gegenwärtig hält, welche hervorragende und unbestrittene Stelle im NT. der katholischen Kirche in den nächsten Jahrzehnten nach Justins Tod die Briefe des Paulus einnahmen, so ist die Frage, wie Justin zu denselben gestanden hat, schon nicht mehr eine offene. Man hat zwar annehmen zu dürfen geglaubt, daß Justin wegen angeblicher Hinneigung zum Judenchristentum die Auktorität des Paulus abgelehnt und ihn deshalb niemals auch nur mit Namen genannt habe[1]. Abgesehen von der irrigen Voraussetzung, daß ein Verehrer des Paulus in apologetischen Schriften sich auf die Briefe des Paulus berufen haben würde, mußte man zu dem Ende übersehen, daß Justin in seinen erhaltenen Schriften überall nicht im Namen einer Parteirichtung innerhalb der Kirche, sondern im Namen der fast ausschließlich, wie er selbst, aus dem Heidentum stammenden Christenheit redet, also im Namen der Gemeinden von Ephesus bis Rom, welche größten Theils durch Paulus und seine Gehülfen gestiftet waren, und in welchen, wie die Briefe des Clemens, des Ignatius und des Polykarpus zeigen, das Gedächtnis des Paulus in Ehren und Briefe desselben bekannt geblieben waren. Man mußte ferner außer Acht lassen, daß Justin den Gemeinglauben dieses weiten Kreises gegen Marcion wiederholt literarisch verfochten hat, und daß die katholischen Kirchenlehrer der Folgezeit sich mit Hochachtung auf diese Leistung Justins berufen haben. Mag Marcion zu der Zeit, als Justin ihn mit den übrigen Häretikern zusammen, und als er ihn später in einer besonderen Schrift bekämpfte, bereits sein NT herausgegeben haben, oder nicht: eine Bestreitung Marcions war zu jeder Zeit unmöglich, ohne daß sich der Vertreter des Kirchen-

---

δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ . . . οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς κατοικεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος. Dazu dial. 54 *τὸ τῷ αἵματι αὐτοῦ ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ . . . τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας, ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι κτλ.* Dieselbe Deutung von Gen. 49, 11 kürzer dial. 63 n. 4; c. 76 n. 7.

1) So z. B. Credner, Beitr. I, 97 (unter Anerkennung der Thatsache, daß Justin mit den Briefen des Paulus nicht ganz unbekannt gewesen sei); Baur, Christent. und Kirche der 3 ersten Jahrh. 2. Aufl. S. 140; Overbeck, Zeitschr. f. wiss. Theol. XV (a. 1872) S. 318 „Gründlicher kann man Paulus nicht ignoriren“, und dieses Ignoriren soll „jedenfalls feindselig“ sein S. 343.

glaubens mit Marcions Stellung zu Paulus einerseits und zu den älteren Aposteln andererseits auseinandersetzte. Hätte Justin sich bei dieser Gelegenheit über Paulus und seine Briefe, worauf Marcion sich mit seinem ganzen Unternehmen stützte, auch nur im mindesten zweifelhaft oder zweideutig ausgesprochen, so konnten Irenäus und Tertullian ihn nicht mehr als Vorkämpfer im Kampf der Kirche gegen Marcion und die übrigen Sektenstifter verehren. Man wollte eine Herabsetzung des Paulus darin finden, daß Justin, wo er von den Aposteln als den grundlegenden Missionaren redet, wiederholt auf die Zwölf, auf die persönlichen Jünger Jesu, aber niemals auf Paulus hinweise. Aber ganz ebenso redet später Irenäus[2] und früher der entschieden antijudaistische „Barnabas", bei dem man sogar eine abschätzige Beurtheilung der älteren Apostel hat finden wollen[3]. Selbst nachdem pedantische Gelehrsamkeit herausgerechnet hatte, daß es 13 oder 14 Apostel gebe[4], ließen Andere es sich nicht nehmen, in harmlosem Selbstwiderspruch von den 12 Aposteln zu reden, als ob neben ihnen keiner ein Recht auf diesen Titel hätte, und doch wiederum den Paulus „den Apostel" zu nennen, als ob es neben ihm keinen anderen Apostel gäbe. Aus Zeiten und Kreisen, deren Verehrung für Paulus über allem Zweifel steht, würde sich die Widerlegung auch des Irrtums ergeben,

---

1) Ap. I, 39 n. 2 *ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον κτλ.* Die Zwölfzahl dial. 42 n. 1, das Ausziehen der Apostel von Jerusalem ap. I, 49 n. 8 cf. dial. 24 n. 3 mit ap. I, 39 n. 1; die persönlichen Jünger Jesu seine Prediger in aller Welt ap. I, 50 n. 10 cf. dial. 106 n. 5; gewisse von ihm ausgesandte Prediger ap. I, 31 vor n. 12, oder die Apostel c. 42 n. 6; c. 53 n. 5 als Völkerbekehrer. — Für Jerusalem als Ausgangspunkt der Mission überhaupt und der Predigt auch des Paulus s. AG. 1, 8; 22, 17—21; 26, 20; Rom. 15, 19. 27; 2 Kor. 9, 11 ff.

2) In dem mannigfaltig überlieferten Fragment 31 Stieren p. 843 s. oben S. 154 f. 262 ff.

3) Barn. 8, 3, die angebliche Herabsetzung der Urapostel c. 5, 9. — Auch Aristides in der Apologie ed. princ. p. 11 spricht von den 12 Aposteln, als ob sie die einzigen Lehrer und Bekehrer der ganzen Welt seien.

4) So z. B. Eus. zu Jes. 17, 6 (Montfaucon, coll. nova II, 422 die 12 mit Paulus und dem Bischof Jakobus cf. const. ap. VIII, 4), von Hieron. zu derselben Stelle (Vallarsi IV, 194 f.) als fremde Ansicht referirt.

daß man die Auktoritätsstellung des Paulus und seiner Briefe in der Kirche an dem Maß zu bemessen habe, in welchem die von Paulus im Kampf gegen das judaistische Christentum entwickelten religiösen Erkenntnisse rein überliefert wurden. Hieran fehlt es bekanntlich in hohem Grade bei den ältesten nachapostolischen Schriftstellern, welche den Paulus in begeisterten Worten neben Petrus und mehr als diesen preisen, und nicht minder bei den altkatholischen Kirchenlehrern, welchen seine Briefe als Werke des hl. Geistes galten. Die vom mosaischen Gesetz, von Beschneidung, Sabbath und allem ähnlichen freie Kirche, in welcher nicht Jude noch Grieche als solcher etwas galt, sondern nur der Glaube an Christus, welcher in der Liebe und der Heiligung seine Lebendigkeit beweist, fühlte sich eins mit dem großen Heidenapostel, dem sie vor allen anderen Aposteln diesen ihren Stand wie ihre Existenz selbst verdankte. Sie las seine an die hervorragendsten Gemeinden ihres Kreises gerichteten Briefe mit Verehrung und lernte aus denselben, obwohl sie die uns werthvollsten Grundgedanken derselben keineswegs in Saft und Blut verwandelt hatte.

So auch Justin. Daß er im Dialog und in der Apologie den Paulus nicht nennt, bedarf keiner Erklärung. Auch den Petrus nennt er nur zweimal, das eine Mal neben den Söhnen des Zebedäus, aber beide Male aus einem Anlaß, welcher mit der Auktoritätsstellung dieser Männer nichts zu schaffen hat[1]; und außerdem einmal den Johannes als Verfasser der Apokalypse, wo es darauf ankam, zu zeigen, daß die christliche Hoffnung auf eine 1000jährige Herrschaft Christi, welche nur an diesem Buch eine sichere Grundlage hat, solcher Grundlage nicht entbehre. Aber auch den Paulus hat Justin mit Namen genannt. In einem von Methodius aufbewahrten Fragment, welches wahrscheinlich der Schrift Justins über die Auferstehung entnommen ist und schon von Irenäus benutzt wurde, verwahrt Justin das Wort des Paulus 1 Kor. 15, 50 gegen die Misdeutung der Häretiker, welche hierin eine Leugnung der Auferstehung des Fleisches fanden[2]. Er stellt dem eine Deutung entgegen,

---

1) Dial. 100. 106 s. oben S. 510 A. 2, sodann dial. 81 oben S. 560.

2) In der Ztschr. f. KG. VIII, 1—14 habe ich den Text des den Justin betreffenden Abschnitts aus Methodius nach Photius, den Parallela sacra, einem syrischen Florilegium und der altslavischen Übersetzung

welche sich von da an in der katholischen Literatur fortgepflanzt hat. Paulus habe nur gelehrt, daß der Leib nicht das Reich Gottes d. i. das ewige Leben in Besitz nehme und beherrsche, sondern daß umgekehrt, wie die weitere Ausführung des Paulus zeigt, das Reich Gottes oder das ewige Leben den Leib in Besitz nehme, ihn von Tod und Sünde befreie, ihn sich assimilire und so als sein Besitztum beherrsche. Man sieht, wie völlig dies der sonst bezeugten eschatologischen Ansicht Justins entspricht. Er hält die goldene Mitte zwischen gnostischer Verflüchtigung und grober Versinnlichung der Christenhoffnung. Das Wort „Palingenesie“ des Fleisches bezeichnet dieselbe hier wie anderwärts bei Justin (oben S. 544 f. A. 4). Es ist aber auch deutlich, daß für ihn wie für die Leugner der Auferstehung des Fleisches Paulus ein auktoritativer Lehrer ist, aus dessen Briefen man seine Lehre beweist, und mit dessen Briefen in Einklang stehen muß, was christliche Lehre heißen soll. Heiden und Juden gegenüber war kein Anlaß, dies so auszusprechen, wie den Häretikern gegenüber, welche sich auf Paulus beriefen. Nur indirekt, aber doch deutlich bezeugt die Apologie und der Dialog, daß Paulus zu den allgemein anerkannten Lehrern der Christenheit gehörte. Wenn Justin schreibt: „daß Christus der Erstgeborene Gottes sei, wurden wir gelehrt“[1], so setzt das

hergestellt, die Anführung aus Justin richtiger, als bisher geschah, abgegrenzt und die literargeschichtlichen Fragen erörtert. Die eigene Rede Justins beginnt mit dem Satz: *ὁπόταν δὲ* (al. *οὖν*) *σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι λέγῃ, οὐχ ὡς ἐκφαυλίζων* (*φησί* sc. *Ἰουστῖνος*) *τῆς σαρκὸς τὴς παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται, ἀλλὰ διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν θεοῦ, αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωήν, ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ζωῆς.* Weiterhin wird 1 Kor. 15, 53—56 berücksichtigt, auch V. 56. sofern Befreiung des Leibes nicht nur vom Tode, sondern auch von der Sünde behauptet wird. Die Sprache dieses Abschnitts klingt auch resurr. 10 n. 10 nach: Gott hat durch Christus versprochen *μὴ τῇ ἀφθαρσίᾳ τὴν ἀφθαρσίαν τηρεῖν, ἀλλὰ τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν*, auch ap. I, 19 n. 7 *ἀναστῆναι καὶ ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι*, zugleich der Vergleich mit den Samenkörnern, cf. ap. I, 52 n. 6.

2) Ap. I, 46 n. 6 *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.* c. 23 n. 3 *λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις.* c. 33 n. 11 *τὸν λόγον ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν* cf. c. 53 n. 3; c. 58 n. 8 (*τοῦ*

eine apostolische Schrift dieses Inhalts voraus. Sieht man nun, daß unter den zahlreichen Stellen, wo Justin diese Lehre vorträgt, zwei sich finden, wo er Christus den Erstgeborenen aller Creatur nennt, zwei andere, wo dasselbe mit wenig abweichendem Ausdruck gesagt ist, und eine fünfte, wo damit der Gedanke verbunden ist, daß Christus vor allen Creaturen existirt habe, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß Justin den Kolosserbrief[1] als die Quelle dieser Lehre gekannt und anerkannt hat. Paulus gehört zu den Aposteln, von welchen als ihren Lehrern die Christenheit ihre Erkenntnis Christi empfangen hat. In der That zeigt sich Justin als einen lernbegierigen Leser mehr als eines paulinischen Briefes. Aus dem Römerbrief hat er vor allem die auf Israel und die Heiden bezüglichen Erörterungen sich angeeignet. Es ist doch nur eine Wiederholung der Gedanken und theilweise der Worte aus Rom. 4, 2 f. 10 f. 16 f., wenn Justin sagt[2]: „Das wahre geistliche Israel und das Geschlecht Judas, Jakobs, Isaaks und des Abraham, welcher im Stande der Unbeschnittenheit auf Grund seines Glaubens Zeugnis von Gott empfing und gesegnet und ein Vater vieler Völker genannt wurde, sind wir", oder: „Denn auch Abraham empfing nicht wegen der Beschneidung von Gott das Zeugnis, daß er gerecht sei, sondern wegen des Glaubens; denn ehe er beschnitten wurde, ist von ihm gesagt worden: ‚Abraham aber glaubte Gott, und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet'. Auch wir also, die wir in unserer fleischlichen Unbeschnittenheit Gott durch Christus glauben und eine Beschneidung haben, die uns, die wir sie besitzen, nützt, nämlich diejenige des Herzens,

πρωτογόνου αὐτοῦ Χρ.). c. 63 n. 20 *λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ.* dial. 84 n. 6 *τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων.* c. 85 n. 8 *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως.* c. 100 n. 6 *γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων.* c. 125 n. 9 *θεοῦ δὲ (ὄντος) ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων.* c. 138 n. 6 *ὁ γὰρ Χριστὸς πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν.*

1) Neben Kol. 1, 15. 17 könnte nur Rom. 8, 29; Hebr. 1, 6, nicht Kol. 1, 18; Apok. 1, 5 in Betracht kommen. Unter dem Einfluß von Rom. 8, 29 wird die verbreitete LA. Deut. 33, 16. 17 *ἐν ἀδελφοῖς πρωτότοκος* (statt *ἐπ' ἀδελφοῖς, πρωτότοκος*) entstanden sein, welche Justin dial. 91 n. 7 mit cod. Alex. und vielen anderen gemein hat.

2) Dial. 11 n. 15—17; c. 92 n. 8 f.; c. 23 n. 9 f. cf. c. 16 vor n. 5; c. 28 vor n. 10.

hoffen gerecht und Gott wohlgefällig zu erscheinen", oder: „Abraham selbst wurde, während er in der Vorhaut war, wegen des Glaubens, welchen er zu Gott hatte, gerechtfertigt und gesegnet, wie die Schrift anzeigt, die Beschneidung aber empfing er zum Zeichen, nicht zur Gerechtigkeit". Wer erkennt nicht zugleich in dem Gegensatz der Herzensbeschneidung, welche Nutzen bringt [1], und der fleischlichen, von welcher das an sich nicht gilt, den Gedanken und Ausdruck von Rom. 2, 25. 29 wieder, und andrerseits den Einfluß von Kol. 2, 11 f., wenn Justin die geistige, durch Christus oder durch das Wort Christi an den Christen vollzogene Beschneidung mit der Taufe verbunden denkt [2]? Wie tief oder flach Justin diese Gedankenreihen gefaßt hat, thut jetzt nichts zur Sache: so gewiß Paulus sie neugeschaffen hat, beweist auch ihre häufige Wiederkehr bei Justin, daß er besonders den Römerbrief eifrig studirt hat. Es zeigt sich das auch hier wieder besonders handgreiflich an der Gleichheit der alttestamentlichen Citate in Bezug auf Auswahl, Anwendung und Form der Anführung. Es soll nicht zuviel Gewicht darauf gelegt werden, daß Justin, welcher Gen. 15, 6 zu gleichem Zweck wie Paulus anführt [3], in einem Punkt ebenso wie dieser von LXX abweicht. Beweiskräftig dagegen ist das Zusammen-

1) Dial. c. 23 n. 9 *περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκτημένους τουτέστι τῆς καρδίας*, dial. 28 n. 11 *τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομήν*, dial. 43 vor n. 4 *οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα περιτομὴν ἐλάβομεν, ἀλλὰ πνευματικήν*, dial. 113 n. 19 *καρδίας περιτομήν*, dial. 41 n. 7 *τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς*, dial. 12 n. 9 und c. 14 n. 13 *δευτέρα περιτομή*. Deren bedürfen Alle, auch die leiblich Beschnittenen dial. 19 n. 3. 11.

2) Dial. 43 n. 4. Christus vollzieht diese Beschneidung mit steinernen Messern (Josua 5, 2), dial. 24 n. 5, d. h. durch seine Worte dial. 113 n. 17 ff., nämlich durch die von den Aposteln gepredigten dial. 114 n. 15 f.

3) Dial. 92 n. 9 *ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ Ἀβραάμ κτλ.* Die Wortstellung weicht also von Rom. 4, 3; Jak. 2, 23; LXX Gen. 15, 6 ab. Ferner ist *δέ* zwar wohl Jak. 2, 23, aber nicht Rom. 4, 3 über allen Zweifel erhaben, da es in D G, bei allen Lateinern und Syrern fehlt. Andrerseits kann an der Echtheit von *καὶ ἐπίστευσεν* in Gen. 15, 6 doch nicht gezweifelt werden (s. Holmes z. d. St. und Kautzsch, De V. Ti locis a Paulo allegatis p. 25), wenn auch Vatic. und Sinait. fehlen. Die zwei Minuskeln und die Väter (Clem. I Kor. 10, 6; Iren. graec. IV, 5, 3) werden unter dem Einfluß von Rom. 4, 3 oder Jak. 2, 23 stehen. So auch Justin. — dial. 119 n. 23 ist Gen. 15, 6 in Justins Rede verschlungen und daher eine bestimmte Form des Textes nicht zu erkennen.

treffen Justins[1] mit der von Paulus offenbar sehr frei nach seinem Zweck hergestellten Perlenschnur Rom. 3, 10—18. Justin gibt sie nicht vollständig und weicht im Einzelnen ab; aber erstlich verbindet er wie Paulus Sätze aus vier verschiedenen, zum Theil weit aus einander liegenden Stellen des AT's zu einem zusammenhängenden Spruch und zwar in der gleichen Reihenfolge; die einzige Umstellung, welche Justin vornimmt, kommt auf Rechnung seines nicht ganz genauen Gedächtnisses; denn er hat die LXX wie Paulus gegen sich. Zweitens stimmt er hier mit Paulus in mehreren Abweichungen von jedem glaubwürdigen LXXtext überein. Die erstere Thatsache kann nicht dadurch ernstlich verdunkelt werden, daß das ganze paulinische Convolut Rom. 3, 13—18 in alten Hss. der LXX an Ps. 14, 3 sich angehängt hat. Sollte schon Justin das in seiner Bibel vorgefunden haben, was doch wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, so würde nur folgen, daß der Römerbrief damals schon seit geraumer Zeit eine höchst einflußreiche Stelle in der kirchlichen Literatur eingenommen und früher, als man sonst anzunehmen Grund hat, auf den kirchlichen LXXtext einen verunreinigenden Einfluß geübt habe. — Es ist kein LXXtext denkbar, geschweige denn nachzuweisen, aus welchem Justin das gleiche Verbum, wie Paulus, zur Bezeichnung der Klage des Elias über Israel vor Gott geschöpft haben sollte. Dann darf auch nicht ein sonst unbezeugter LXXtext 1 Reg. 19, 10. 18 als gemeinsame Quelle

---

1) Dial. 27 n. 9 *καὶ „πάντες γὰρ ἐξέκλιναν, βοᾷ, πάντες ἅμα* (cod. *ἄρα*) *ἠχρειώθησαν, οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* (Ps. 14, 3; Rom. 3, 12). *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν* (Ps. 5, 10b; Rom. 3, 13a) *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν* (Ps. 140, 4; Rom. 3, 13b). *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν* (Jes. 59, 7b. 8a; Rom. 3, 16. 17). S. Genaueres über die Einzelheiten des Textes Beil. XII.

2) Dial. 39 n. 2 *καὶ γὰρ Ἠλίας περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν ἐντυγχάνων οὕτως λέγει* (Rom. 11, 2 *ἐν Ἠλίᾳ . . ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ*, ohne Parallele in 1 Reg. 19)· *κύριε τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, καὶ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου* (1 Reg. 19, 10 oder 14; Rom. 11, 3). *καὶ ἀποκρίνεται αὐτῷ· ἔτι εἰσί μοι ἑπτακισχίλιοι ἄνδρες, οἳ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ* (1 Reg. 19, 18; Rom 11, 4). Die Abweichungen von LXX und im wesentlichen auch vom Grundtext, worin Justin mit Paulus in dem eigentlichen Citat übereinstimmt, sind folgende: 1) *κύριε* zugesetzt und der ganze erste Satz gestrichen, 2) die Sätze von den Altären

der sämtlichen Eigentümlichkeiten des Citats angenommen werden, worin Justin mit Paulus übereinstimmt. Daß in Bezug auf die eine oder andere Kleinigkeit einige jüngere LXXhandschriften gleichfalls mit Paulus gehen, ändert nichts an der Thatsache, daß die Geschichte von Elias am Horeb im Kopf Justins nicht in derjenigen Gestalt lebt, welche sie in der LXX hat, sondern in Bezug auf Einleitung, Anordnung, Sachen und Worte in derjenigen Umgestaltung, in welcher sie Paulus den Römern in Erinnerung gebracht hatte. Wenn das ähnliche Vorkommnis bei Origenes [1] und anderen Vätern von keinem Verständigen anders, als aus ihrer Abhängigkeit vom Römerbrief erklärt wird, so gilt das Gleiche für Justin. Auch die Anwendung ist bei Justin wesentlich die gleiche. Jene 7000 zu Elias Zeiten sind ihm ein Typus der Menschen und besonders der Juden seiner Gegenwart, welche sich noch bekehren lassen, und um deretwillen Gott das Gericht noch nicht eintreten läßt [2]. Justin lebt überhaupt in dem Anschauungskreis und zumal in dem biblischen Beweismaterial von Rom. 9—11. Es ist ein fernliegender Gedanke, worin Paulus und Justin zusammentreffen, in Ps. 19, 5 eine Weissagung auf die Prediger und die Predigt des Evangeliums in aller Welt zu finden; und woher Justin dies hat, kann um so weniger zweifelhaft sein, wenn man ihn ebenso wie Paulus dicht daneben Jes. 53, 1 citiren sieht [3]. Den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden findet er wie

und Propheten umgestellt und *ἐν ῥομφαίᾳ* gestrichen, 3) *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος* statt *καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος*, 4) hinter *μοῦ* gestrichen *λαβεῖν αὐτήν*, 5) unmittelbarer Anschluß von v. 18 als Antwort auf v. 10 oder v. 14, 6) statt *καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραήλ* Paulus *κατέλιπον ἐμαυτῷ*, der Sache nach ebenso Justin, 7) *οἳ* (Paulus *οἵτινες*) *-τῇ Βαάλ* statt *πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ* (dies Wort fehlt in cod. A und einer Minuskel) *τῷ* (einige Minuskeln *τῇ*) *Βαάλ*. Das merkwürdige *τῇ Βαάλ* auch dial. 136 n. 7.

1) Auch wo dieser nicht ausdrücklich auf Paulus hinweist (so comm. ep. ad Rom. II, 14, Delarue IV, 498 *sicut in regnorum libris scriptum apostolus memorat*) citirt er diese Stelle gelegentlich nach Paulus (in ps. 4 Delarue II, 574).

2) Dial. 39 vor n. 5 erinnert *τὴν ὀργὴν οὐκ ἐπέφερε τότε ὁ θεός* überdies an Rom. 3, 5.

3) Ap. 40 in. Ps. 19, 2—5; dial. 42 n. 2 Ps. 19, 4 und n. 4 Jes 53, 1 cf. Rom. 10, 16. 18.

Paulus in Deut. 32, 21 geweissagt[1]. In seiner Mehrheit ist das jüdische Volk von Gott der Erkenntnis seiner Offenbarung beraubt[2]; noch immer ist es das widerstrebende Volk, nach welchem Christus vergeblich seine Arme ausstreckt[3]. Aber Justin weiß auch wie Paulus, daß es in diesem Volk einen von Gott für das Heil aufgesparten Rest, ein von der Gnade lebendes Gottesvolk gibt[4]. Dreimal berührt Justin in diesem Zusammenhang die von Paulus ebenso angewandte Stelle Jes. 1, 9. Dem Abrahamsgeschlecht, welches zahllos wie der Sand am Meer ist, aber ebensowenig wie Esau oder Ruben den Segen ererbt, stellt er eine andere Klasse von Abrahamskindern gegenüber, welche dem Typus des Isaak, des Jakob und des Juda entsprechen, das sind die zum Glauben und Heil gelangenden Juden[5]. Wer erkennt nicht die Nachbildung von Rom. 9, 6—13; 27—29; 10, 16 — 11, 5. Wie Paulus, so wirkt auch Justin in herzlicher Sympathie für die Bekehrung einzelner Juden[6], betet aber auch um

1) Dial. 119 n. 2 in größerem Umfang citirt als Rom. 10, 19.

2) Dial. c. 12 n. 5; 33 n. 5; c. 38 n. 3; c. 55 n. 3; c. 78 n. 23—25; c. 108; c. 123 n. 5—20 cf. c. 34 in. c. 53 vor n. 10; c. 119 in

3) Ap. I, 49 n. 2 ff. dial. 24 n. 8. 9 = Jes. 65, 2; Rom. 10, 20 f. Die von Paulus getheilte Stelle wird oft ganz oder theilweise citirt, gelegentlich mit specieller Deutung auf die am Kreuz ausgebreiteten Arme ap. I, 35 n. 4; dial. 97 n. 3, außerdem noch ap. I, 38 n. 1; dial. 114 n. 5.

4) Dial. 32 n. 7 sagt er zu dem Juden *ἐλπίζων τινὰ ἐξ ὑμῶν δύνασθαι εὑρεθῆναι ἐκ τοῦ κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ τοῦ κυρίου σαβαὼθ περιλειφθέντος (σπέρματος) εἰς τὴν αἰώνιον σωτηρίαν.* Aus Jes. 1, 9 (Rom. 9, 29), worauf hier angespielt wird, ist mit Recht *σπέρματος* ergänzt worden. Es ist dies das *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* Rom. 11, 5 cf. 4, 16, die 7000 S. 569 A. 2. Auf beide Stellen wird wieder angespielt dial. 64 n. 1 vor *οὐ φθάνω ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενὸς τῶν ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν, εἰ μήτι ἐστὶν ἀπὸ τῶν κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ κυρίου σαβαὼθ σωθῆναι δυναμένων.* Noch deutlicher abgesehen von einem leichten Textverderbnis c. 55 n 10: Gott hat den Juden die Heilserkenntnis entzogen *πλὴν τινων, οὓς* (cod. edd. *οἷς*) *κατὰ χάριν τῆς πολυσπλαγχνίας αὐτοῦ, ὡς ἔφη Ἠσαΐας, ἐγκατέλιπε σπέρμα εἰς σωτηρίαν, ἵνα μὴ ὡς Σοδομιτῶν καὶ Γομορραίων τέλεον καὶ τὸ ὑμέτερον γένος ἀπόληται.* Die leichte Emendation ist durch die Parallelstellen und die Sache geboten. Ebenso wird ap. I, 53 n. 9 und dial. 104 n. 8 Jes. 1, 9 angewandt, cf. zur Sache noch c. 136.

5) Dial. 120 n. 1—8 cf. 140 n. 6.

6) Der ganze Dialog bezeugt dies, cf. besonders c. 38 n. 3 *συμπαθῶν ὑμῖν προσκάμνειν ἀγωνίζομαι.* Unrichtigeres läßt sich kaum denken,

die Bekehrung aller[1], und zwar nicht ohne Hoffnung. Das Volk welches noch immer widerspricht und eben die, welche jetzt im Stolz auf ihre Abrahamssohnschaft sich selbst die Gerechtigkeit zusprechen, werden einst den Wunsch haben, mit den Heidenchristen zugleich am Erbe theilzunehmen, und werden das bußfertige Gebet um das Kommen des Erlösergottes aus Jes. 63. 64 sprechen[2].

Nicht was uns, sondern was ihm an sich und um seiner apologetischen Zwecke willen am Römerbrief das Wichtigste war, hat Justin aus demselben sich angeeignet. Es genügt, um die genaue Untersuchung feinerer oder zweifelhafterer Berührungen mit demselben überflüssig zu machen[3]. Das Gleiche gilt vom 1. Korintherbrief, aus welchem Justin einen damals verschieden ausgelegten Spruch als Wort des Paulus citirt hat[4], und von dem an die Kolosser, welcher für die Kirche seiner Zeit eine

---

als was Overbeck, Zeitschr. f. wiss. Theol. XV, 339 f. über den „Judenhaß" Justins geschrieben hat.

1) Dial. 35 n. 23; c. 108 extr.; c. 133 nach n. 3 und n. 12.

2) Dial. 24. 25. Das auffallende Misverständnis Tryphons c. 25 extr., als ob Justin alle Juden vom Reich der Herrlichkeit ausschließe, gibt diesem Anlaß c. 26 n. 1 den Ausschluß der bis zuletzt unbußfertigen Juden und den Einschluß der gläubigen Heiden noch deutlicher zu erklären. Jene werden freilich in verspäteter Reue bei der Parusie sehen, wen sie erstochen haben und verdammt werden (ap. I, 52 n. 11; dial. 14 n. 18; c. 32 n. 6; c. 64 n. 19; c. 118 in.; c. 126 n. 5), nicht so die, welche der beharrlichen Mahnung, vor der Parusie Buße zu thun, Folge gegeben haben. Diese werden mit den Patriarchen und den gläubigen Heiden an dem in Jerusalem zu errichtenden Reich der Herrlichkeit theilhaben (dial. 40 n. 10; c. 51 n. 5; c. 80; 81; 84 n 26 ff.; c. 113 n. 15; vor allem aber c. 139. 140).

3) Mit Rom. 1, 16 cf. ap. I, 14 *δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ* (*τ. Χριστοῦ*) *ἦν* cf. dial. 102 vor n. 15; ap. I, 45 n. 5 von der apostolischen Predigt *τοῦ λόγου τοῦ ἰσχυροῦ*. Durch Gottes oder Christi Kraft haben die Apostel Gottes Wort gepredigt ap. I, 39 n. 3; dial. 42 n. 3. — Mit Rom. 2, 4 cf. dial. 47 n. 17. — Mit dem Citat aus Jes. 45, 23 in Rom. 14, 11 cf. ap. I, 52 n. 9. Doch ist hier der LXXtext weniger sicher.

4) Oben S. 565. Mit 1 Kor. 1, 7 cf. dial. 82 vor n. 3 in Bezug auf die *προφητικὰ χαρίσματα* in der Kirche: *ὡς ἐν μηδενὶ ὑστερεῖσθαι ἡμᾶς*. — Mit 1 Kor. 5, 7 f. cf. dial. 14 n. 4 *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης πράττητε*, ebenso über die *νέα ζύμη* n. 6. — dial. 111 n. 8 *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον*.

Fundgrube apostolischer Lehre war[1]. Mit dem Galaterbrief berührt sich Justin doch nicht nur in den allgemeinen Gedanken, die auch in Rom. 4 zu finden sind. Nachdem Tryphon ihn zweimal aufgefordert hat, es als des Messias würdig zu erweisen, daß Jesus des im Gesetz mit besonderem Fluch beladenen Kreuzestodes gestorben sei[2], antwortet Justin zunächst mit dem Nachweis von allerlei typischen Vorausdarstellungen des Kreuzes Christi. Die Antinomie selbst aber sucht er dann durch eine Reproduktion von Gal. 3, 10—13 zu lösen. Obwohl nach dem Gesetz an den Gekreuzigten ein Fluch haftet, so doch nicht an Christus, durch welchen Gott alle die, welche Fluchwürdiges gethan haben, errettet. Unter Fluch aber stehen alle Menschen nach dem Gesetz; denn nach Deut. 27, 26 ist jeder verflucht, der nicht alle Gebote erfüllt. Das thut Keiner vollständig. Sind demnach Alle, die unter dem Gesetz stehen, auch unter dem Fluch, so vollends die noch gottloseren Heiden. Wenn also Gott gewollt hat, daß sein Christus zum Heil aller Menschen die auf Allen lastenden Flüche auf sich nehme, und zwar in der Absicht, den Gekreuzigten und Gestorbenen aufzuerwecken, so ist es thöricht, Christus als einen Verfluchten zu betrachten. Das Gesetzeswort, worauf sich Tryphon stützte (Deut. 21, 23), weit entfernt Christus als einen von Gott Verfluchten darzustellen, stärkt vielmehr die Hoffnung der Christen auf diesen Gekreuzigten, sofern es eine durch den Erfolg bestätigte Weissagung auf die Verfluchung Christi und der Christen durch die Juden ist[3]. Die Abhängigkeit Justins von Paulus ergibt sich nicht nur aus der Ähnlichkeit der Gedanken, aus der Wiederkehr des Ausdrucks *ὑπὸ κατάραν εἶναι*, aus der Begründung desselben durch die gleiche Bibelstelle, und der Anführung einer zweiten Bibelstelle in gleicher Ordnung, sondern vor allem aus der gleichen, auffälligen Abweichung beider Citate[4] von LXX. Namentlich bei

1) Oben S. 566 f. u. S. 568 A. 1. 2. In Verbindung mit der Erwähnung der geistlichen Beschneidung erinnern die Worte dial. 28 n. 11 *κἂν Σκύθης ᾖ τις ἢ Πέρσης κτλ.* an Kol. 3, 11.

2) Dial. 89 n. 4; c. 90 n. 2, auch schon c. 32 n. 1.

3) Dial. 94 n. 10 — c. 95 n. 5; c. 96 n. 1—5.

4) In Deut. 27, 26 gibt Justin dial. 95 n. 1 mit Gal 3, 10 *πᾶς* ohne *ἄνθρωπος* und *τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά* statt des in LXX fast allein beglaubigten *τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ* (dies fehlt in Vatic.) *ποιῆσαι αὐτούς*. Fraglich ist nur, aber

dem zweiten Citat zeigt die Anwendung, wie wichtig es dem Justin ist, es nicht geradezu, sei es auch nur in Worten des Gesetzes, auszusprechen, daß der Gekreuzigte von Gott verflucht sei. Eine Erwägung, die bei Paulus die Weglassung von ὑπὸ θεοῦ veranlaßt haben mag, wird von Justin geradezu ausgesprochen. Er hat das Wort des Apostels freilich nicht in der Tiefe erfaßt, aber auf Grund der von diesem geschaffenen Form des Citats kann er nun, unbekümmert um den alttestamentlichen Text, den er nicht nachgeschlagen hat, sagen: nicht von Gott [1], sondern von den Juden ist der gekreuzigte Christus verflucht worden. Steht hiernach fest, daß Justin den Galaterbrief studirt hat, so kann man sich auch nicht der Wahrnehmung entziehen, daß er diesem folgt, wenn er von sich und allen Heidenchristen sagt: „Wir werden mit Abraham das heilige Land ererben, die wir wegen des gleichartigen Glaubens Abrahams Kinder sind", und wenn er dann weiter unter Berufung auf Gen. 15, 6 die Gleichartigkeit des Glaubens Abrahams und der Heidenchristen nachweist [2]. Schließlich sei noch bemerkt, daß Justin Jes. 54, 1 wesentlich ebenso wie Paulus Gal. 4, 27 verwendet, und daß er doch wohl unter Nachwirkung von Gal. 3, 27 f. die beiden Gedanken mit einander verbindet, daß die Christen durch Christus oder seinen Namen der unreinen Gewänder entkleidet und mit reinen Gewändern bekleidet worden sind, und daß sie in ihrem Gläubigwerden wie ein einziger Mensch sich darstellen [3].

auch gleichgültig, ob Justin wirklich davor, wie die Hs. sagt, ἐν ohne das πᾶσι, welches Paulus und LXX haben, geschrieben hat, oder ob man das mit Otto einzuschieben hat. — In Deut. 21, 23 gibt Justin dial. 96 n. 1 mit Gal. 3, 13 ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου statt LXX κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς (einige codd. + ὁ) κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

1) Schon dial. 95 n. 10, wo τοῦ θεοῦ κατάρα zusammengehört, dann c. 96 n. 1 gleich hinter dem Citat. Justin erspart sich die Schwierigkeiten, mit welchen sich Hieronymus zu Gal. 3, 13 (Vallarsi VII, 435 f.) abquält. Ebenso wie Justin und Paulus auch Tert. c. Marc. III, 18; Altercatio Simonis et Theophili 22 (Harnack, Texte I, 3, 29) sogar im Munde des Juden. Dagegen gibt Tert. c. Jud. 10 neben der paulinischen Form auch die authentische.

2) Dial. 119 n. 21 σὺν τῷ Ἀβραάμ cf. Gal. 3, 9. In diesem Zusammenhang erinnert das Citat aus Gen. 15, 6 (n. 23) nicht an Rom. 4, 3, sondern an Gal. 3, 6.

3) Dies dial. 116 n. 3—16, jenes ap. I, 53 n. 7.

Die Idee des Antichrists, für welche Justin noch nicht wie Irenäus diesen Namen gebraucht, und die Erwartung, daß er nicht nur Lästerungen gegen Gott aussprechen, sondern auch die Gemeinde verfolgen werde, konnte Justin auf Daniel gründen, den er dem Juden gegenüber hiefür citirt. Aber es ist doch schwer denkbar, daß er unabhängig von Paulus den Antichrist *τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον* und anderwärts, an einen bei Paulus in gleichem Zusammenhang gebrauchten Ausdruck erinnernd, *ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος* genannt haben sollte [1]. Viel ist es auch nicht, aber zum Beweise genügt das, wodurch Justin seine Vertrautheit mit dem Epheserbrief bekundet. Es wäre an sich schon auffallend, daß er zweimal, wo er von den mannigfaltigen Geistesgaben handelt, welche der erhöhte Christus seiner Gemeinde verleiht, ebenso wie Paulus Ps. 68, 1 citirt hat. Nun aber citirt er diese Stelle genau in der sehr kühnen Umgestaltung, welche ihr Paulus gegeben hat. Nur das erste Wort, worin Paulus mit LXX gerade übereinstimmt, hat Justin verändert, um den Gedanken der Himmelfahrt selbständiger zu machen [2]. Ziemlich undeutlich sind die Spuren einer Vertrautheit Justins mit dem Philipperbrief und zwar mit der berühmten christologischen Stelle desselben [3], mit dem Brief an Titus und dem 1. an Timotheus [4]. Sie fehlen völlig in Bezug auf 2 Kor., 1 Thess., Philemon, 2 Tim. [5].

1) Dial. 32 n. 12 cf. 2 Thess. 2, 3 wo mit ℵ B doch wohl *ἀνομίας*, nicht *ἁμαρτίας* zu lesen ist. — dial. 110 n. 6.

2) Dial. 39 n. 9; c. 87 n. 13 Zusammenhang und Citat ganz gleich. Ist Eph. 4, 8 *καί* mit Tischendorf zu streichen, so ist die einzige Abweichung Justins *ἀνέβη* statt *ἀναβάς*, letzteres auch in LXX wohl ursprünglich, daneben *ἀνέβης* und *ἀνέβη* bezeugt.

3) Wenn er ap. I, 5 vor n. 11 schreibt *τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου*; oder wenn er ap. I, 9 n. 2 bestreitet, daß nach christlicher Lehre Gott eine solche *μορφή* habe, wie sie in den Götzenbildern dargestellt werde; oder wenn er dial. 33 n. 11 den Gegensatz von *ταπεινός* und *ὑψωθείς* auf Christus anwendet, so läßt sich mit alle dem nichts beweisen. Am ersten noch verdient Beachtung dial. 134 n. 9 *ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστός*.

4) Dial. 47 n. 17 *ἡ γὰρ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ* cf. Tit. 3, 4, aber in sehr verschiedenem Zusammenhang; resurr. 8 n. 21 *ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει* cf. 1 Tim. 2, 4; kaum der Erwähnung werth ist *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα* dial. 7 n. 8; c. 35 n. 3 cf. 1 Tim. 4, 1.

5) Die Bezeichnung Christi als *κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν ἁπάντων*

Wenn Justin im Anschluß an ein apokryphes Citat, angeblich aus Jesaja, die Errettung Noahs und der Seinigen als einen Typus der Errettung der Christen durch die Taufe darstellt; wenn er dabei die in Gen. 7, 13 nicht als solche ausgesprochene Zahl der damals Geretteten betont, und wenn er in diesem Zusammenhang der Auferstehung Christi gedenkt[1], so muß es als sehr wahrscheinlich gelten, daß er hierin dem Vorgang des Petrus gefolgt ist. Es ist auch sehr möglich, daß es eine Erinnerung an 1 Petr. 5, 8 war, was ihn bestimmte, sich nicht mit der Deutung des brüllenden Löwen in Ps. 22, 22 auf Herodes zu begnügen, sondern die auf den Teufel noch hinzuzufügen[2]. Beweisen läßt es sich auch nicht, bleibt aber doch wahrscheinlich, daß Justin auch den Jakobusbrief gelesen hat. Dieser ist jedenfalls älter als Justin und alle anderen Schriftsteller, bei welchen wir wie bei Justin das Wort Jesu gegen das Schwören in wesentlich derselben Gestalt lesen, welche ihm Jakobus in unverkennbarer Erinnerung an das Wort Jesu gegeben hat[3]. Es ist ein mindestens auffälliger Wortanklang an Jak. 3, 19, wenn Justin von dem Gekreuzigten sagt, ὃν καὶ τὰ δαιμόνια φρίσσει (dial. 49); und es ist doch auch bemerkenswerth, daß Justin die Entstehung und Folge der ersten Sünde so darstellt, Eva habe das von der Schlange herkommende Wort als Samen in sich aufgenommen und dann Ungehorsam und Tod geboren[4].

Während es sich in diesen Fällen immer nur um wenige Einzelheiten handelt, liegt die Sache zwischen Justin und dem

---

dial. 118 n. 17 erinnert am ersten an AG. 10, 42, weniger an 2 Tim. 4, 1; 1 Petr. 4, 5, ist aber eine früh verbreitete Formel, die nichts beweist cf. Polyk. 2, 1; Barn. 7, 2; Clem. II Korinth. 1, 1; die Enkel des Judas bei Eus. h. e. III, 20, 6.

1) Dial. 138 cf. 1 Petr. 3, 20 f. Auch der Ausdruck διεσώθη ist zu beachten.

2) Dial. 103 n. 9 u. 14. Für die übrigen Benennungen des Teufels führt er alttestamentliche Stellen an, für diese nicht. — Die von Otto im Index angeführten Stellen aus 1 Petr. glaube ich sämtlich übergehen zu sollen.

3) Mt. 5, 34—37; Jak. 5, 12; Just. ap. I, 16 n. 7 μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ. Ebenso zweimal Clem. Al. str. V, 99; VII, 67 (Forsch. III, 152 A. 5) und Clem. hom. III, 55; XIX, 2.

4) Dial. 100 n. 18 cf. Jak. 1, 15.

Hebräerbrief so, daß man letzterem alle Originalität absprechen müßte, wenn man die Fülle seiner Übereinstimmungen mit Justin aus einer beiden gemeinsamen Quelle, sei es auch nur die mündliche Lehrtradition, erklären wollte. Ein über das andre Mal entnimmt Justin dem Ps. 110 den Gedanken, daß Christus ein ewiger Priester und König zugleich sei, und verknüpft diesen Gedanken mit dem anderen, daß er unser Hoherpriester sei, so, daß er in freiem Anschluß an das Psalmwort ihn einen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks nennt. Er betont es, daß Gott dies mit einem Eide erklärt habe. Er verbindet mit der Psalmenstelle die Erzählung der Genesis und entnimmt ihr, daß Melchisedek ein Priester des Höchsten, ein König von Salem gewesen, und daß Abraham ihm den Zehnten gegeben, von ihm aber gesegnet worden sei. Mit dem Gedanken des ewigen Priestertums und Königtums Christi verbindet sich ihm aber auch der andere, daß zu diesem nicht mehr blutige Opfer und Spenden, sondern nur noch wahrhaftige und geistliche (Opfer, nämlich) Loblieder und Danksagungen passen[2]. Es wird betont, daß er alle seine Würden, darunter auch die eines Königs und Priesters von seinem Vater empfangen hat, und unmittelbar daneben daran erinnert, daß Aaron durch seinen knospenden Stab zum Hohenpriester designirt worden sei[3]. Das ist eine lange Kette von

1) Dial. 19 n. 10 f. *ἀπερίτμητος ἦν ὁ ἱερεὺς τοῦ ὑψίστου Μελχισεδὲκ, ᾧ καὶ δεκάτας προσφορὰς ἔδωκεν Ἀβραὰμ . . . καὶ εὐλόγησεν αὐτόν, οὗ κατὰ τὴν τάξιν τὸν αἰώνιον ἱερέα ὁ θεὸς διὰ Δαυὶδ μεμήνυκεν.* Ausführlicher dial. 32 n. 19 — c. 33 n. 10. Nach der zweiten Wiederholung von Ps. 110, 4 *μεθ᾽ ὅρκου ὁ θεὸς διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν ἀρχιερέα αὐτὸν κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ εἶναι ἐδήλωσε* (Hebr. 5, 10; 6, 20; 7, 20 f. cf. 6, 16 f.), *τουτέστι ὃν τρόπον ὁ Μελχισεδὲκ ἱερεὺς ὑψίστου ὑπὸ Μωϋσέως ἀναγέγραπται γεγενῆσθαι, καὶ οὗτος τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ ἱερεὺς ἦν καὶ τὸν ἐν περιτομῇ δεκάτας αὐτῷ προσενέγκαντα Ἀβραὰμ εὐλόγησεν, οὕτως τὸν αἰώνιον αὐτοῦ ἱερέα καὶ κύριον κτλ.* (Hbr. 7, 1. 4 ff.). Die Psalmstelle wird wieder citirt dial. 63 n. 7; c. 118 n. 3, in größerem Umfang und mit Hervorhebung von V. 4 dial. 83 n. 4 ff., ferner dial. 96 *τὸν πρὸ πάντων ὄντα καὶ αἰώνιον τοῦ θεοῦ ἱερέα καὶ βασιλέα καὶ Χριστόν,* dial. 113 n. 16 *οὗτός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου ὑπάρχων.* — dial. 116 n. 2 der gekreuzigte Christus *ἀρχιερεύς*, dial. 34 nach n. 7 *βασιλεὺς καὶ ἱερεύς*, dial. 36 n. 3 mit dem Zusatz *αἰώνιος*.

2) Dial. 118 n. 9. 10 cf. Hbr. 13, 15, auch dial. 117 n. 5. 15.

3) Dial. 86 n. 12. 13 cf. Hbr. 5, 4 (9, 4).

Gedanken, welche nicht zwei Schriftsteller unabhängig von einander hergestellt haben können. Ist aber Justin als der, wie Niemand bezweifelt, Jüngere auch der Abhängige, so sind alle übrigen Berührungen desselben mit Gedanken und Ausdrücken des Hebräerbriefs ebensoviele Beweise für seine anhaltende Beschäftigung mit diesem. Justin kennt *ἀπόστολος* als einen solennen Namen Christi und verbindet ihn manchmal mit *ἄγγελος* [1]. Letzterer ist ihm durch alle die Stellen des AT's dargeboten, wo vom Engel Jahvehs als dem Offenbarer Gottes die Rede ist; denn Justin findet da überall Erscheinungen Christi. Woher aber der erstere? Justin selbst deutet an, daß er nicht einmal in den Worten Jesu die Quelle dieser Benennung nachweisen könne. Nur aus der thatsächlichen Berufsstellung Jesu kann er ihn begründen, und nur zur Bestätigung hievon führt er ein Wort Jesu an [2]. Bedarf aber dieser in Anbetracht des gewöhnlichen Sinnes von *ἀπόστολοι* sehr auffällige Name Christi, welchen Justin als einen überlieferten charakterisirt, einer auktoritativen Quelle, so bietet sich uns nur der Hebräerbrief als solche dar [3]. Beiläufig sei auch bemerkt, daß die häufige Bezeichnung des Moses als *ὁ πιστὸς θεράπων* jeder Beziehung auf die Erzählung des Pentateuchs entbehrt, woher sie schließlich stammt, und dagegen zweimal, wie im Hebräerbrief da eintritt, wo er als weissagender Zeuge für Neutestamentliches in Betracht kommt [4]. Die Zusammenstellung des Opfers Abels und der Versetzung Henochs als Beweise einer vom Cerimonialgesetz unabhängigen Gottwohlgefälligkeit findet sich bei beiden Schriftstellern [5]. Der Gedanke, daß die wahre Sündenreinigung nicht

1) Ap. I, 12 n. 18 *θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός*, die gleiche Verbindung c. 63 vor n. 13 Ebendort n. 7 *ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος* und n. 19 *ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται.*

2) Ap. I, 63 n. 10 *ὡς καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν· ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.*

3) Hbr. 3, 1. Der römische Clemens hat den Gedanken (I Kor. 42, 1 f.), der ja in manchem Ausspruch Jesu sich findet, aber trotz seiner Abhängigkeit vom Hebräerbrief wagt er nicht den Namen zu gebrauchen. Er ist eben nicht üblich geworden. Spätere, wie Pantänus, bemerkten noch das für den Hebräerbrief Charakteristische desselben Eus. h. e. VI, 14 (Forsch. III, 71 f.).

4) Dial. 46 n. 8; c. 56 n. 1; c. 79 n. 16; c. 130 n. 2 cf. Hbr. 3, 5; Num. 12, 7.

5) Dial. 19 n. 5 cf. Hbr. 11, 4 f. Die Zersägung des Jesaja dial. 120

durch thierisches Opferblut, sondern durch das Blut Christi bewirkt werde, wird durch Justin so ausgedrückt[1], daß Jeder an Hebr. 9, 13 f. erinnert wird, und auch die Verbindung dieser Reinigung durch Christi Blut mit dem Taufbad ist ein Nachklang an Hebr. 10, 22 f. Daß wir auch hier eine Verflachung der Gedanken des Originals durch Justin bemerken, mindert kaum die Deutlichkeit des Verhältnisses. Daß Justin durch den Hebräerbrief sich auf bestimmte Stellen des AT's hinweisen ließ, würde noch deutlicher sein, wenn die Citate dieses Briefs sich ebenso frei zu LXX verhielten, wie diejenigen des Paulus. Zu den hier wie dort bedeutsam verwendeten Stellen gehört vor allem die Weissagung des neuen Bundes durch Jeremia, worin beide Schriftsteller an sich schon eine Aufhebung des alten Bundes erblicken, und welchen beide außerdem auch einen ewigen nennen[2].

Was endlich die Apostelgeschichte anlangt, so würde schon die erwiesene Zugehörigkeit unseres 3. Ev. zu den „apostolischen Erinnerungen" das Vorurtheil rechtfertigen, daß auch der zweite Theil des lucanischen Werkes dem Justin wenigstens nicht unbekannt war. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des 3. Ev. und der AG. begründet ausreichend die Annahme, daß die AG. von Anfang an in denselben Kreisen sich verbreitet hat, wie das Ev. Daß abgesehen von Marcions NT, in welchem die AG. keinen Platz fand, irgendwo während des 2. Jahrhunderts das 3. Ev. ohne die AG. existirt habe, müßte bewiesen werden, läßt sich aber nicht beweisen[3]. Aber es zeigte sich auch bereits,

n. 15 cf. Hebr. 11, 37. Das wiederholte *μαρτυρεῖσθαι* in Bezug auf Glauben und Gerechtigkeit der Alten dial. 11 n. 16; c. 29 extr.; c. 92 n. 9 cf. Hebr. 11, 2. 39.

1) Dial. 13 *τοῖς μεταγινώσκουσι καὶ μηκέτι αἵμασι τράγων καὶ προβάτων ἢ σποδῷ δαμάλεως ἢ σεμιδάλεως προσφοραῖς καθαριζομένοις, ἀλλὰ πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.* Über die christliche Taufe, welche die Seele von bösen Werken reinigt, im Gegensatz zu der jüdischen, welche nur das Fleisch und den Leib reinigt dial. 14 n. 1—3 cf. Hbr. 9, 13 f.

2) Dial. 11 vor n. 5 *παλαιὸς ἤδη νόμος . . . νόμος δὲ κατὰ νόμου* (wahrscheinlich *μετὰ νόμον*) *τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε.* Hbr. 8, 13. — dial. 118 n. 12 cf. Hbr. 13, 20.

3) Die Vorstellung von Overbeck, Ztschr. f. wiss. Theol. XV (a. 1872) S. 315 f., daß in der wahrscheinlich nicht lange vor Justin erfolgten Entstehung einer Evangeliensammlung an sich schon eine Loslösung der

daß Justin den Anfang der AG. ganz ebenso wie die Evv. als Geschichtsquelle benutzt hat. Nicht nur seine Vorstellung vom Ausgang der irdischen Geschichte Jesu, sondern auch sein Ausdruck dafür ist ganz wesentlich durch die AG. bestimmt[1]. Die Geistausgießung kennt Justin als eine Einzelthatsache, welche der Himmelfahrt gefolgt ist[2], und sieht darin dieselbe Weis-

AG. vom 3. Ev. liege, beruht auf der ungeschichtlichen Voraussetzung, daß das 3. Ev. und die AG. ursprünglich oder bald nach der Abfassung durch einen Bindfaden zusammengeheftet waren, welchen man dann allerdings durchschneiden mußte, um das 3. Ev. für sich mit 2 oder 3 anderen Evv. zusammenzuheften. Erst seit der Übertragung in den Codex war eine sinnliche Vereinigung der 4 Evv. unter sich oder des 3. Ev. mit der AG. möglich (oben S. 60 ff.); die letztere wurde vielleicht wirklich gelegentlich einmal hergestellt, wo das 3. Ev. die 4. Stelle unter den Evv. einnahm, wie im Syrus Curetonianus, und, was wir jedoch nicht nachweisen können, die AG. in demselben Codex auf die Evv. folgte s. Beil. III.

1) Oben S. 508 f. 515 f. A. 4. Die Verbindung der vier Momente: der Erscheinungen des Auferstandenen; der s i c h t b a r e n Himmelfahrt, welche Justin überhaupt oft hervorhebt (ap. I, 42 n. 6; c. 45 n. 1; c. 46 n. 14; dial. 32 n. 9; c. 38 vor n. 2; c. 39 n. 8; c. 85 vor n. 9; c. 87 n. 10; c. 126 vor n. 5; c. 132 vor n. 3); des Geistempfangs und der Predigt unter allen Völkern apol. I, 50 n. 7—10 weist an sich schon auf AG. 1, 2. 8. 9. Dazu kommen aber die Ausdrücke. Wenn wir Mr. 16, 19 *ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν* lesen, und wenn es auch wahrscheinlich ist, daß Justin diesen unechten Schluß des Mc. gekannt hat (oben S. 515 A. 4), so werden wir doch durch das Zusammentreffen mit eigentümlichen Worten und Sachen in der AG. auf eben diese Quelle gewiesen, aus welcher auch Pseudomarcus schöpfte. Außer dial. 32 n. 9 cf. resurr. 9 *ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν* (AG. 1, 9) *εἰς τὸν οὐρανόν* (AG. 1, 2. 11. 22); apol. I, 50 *εἰς οὐρανὸν ἐρχόμενον ἰδόντες* (AG. 1, 9—11) *καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες* (AG. 1, 8 cf. Lc. 24, 49).

2) Diese Verbindung findet sich nicht nur ap. I, 50 n. 8, sondern auch mit besonderem Nachdruck unter Berufung auf Psalm 60, 19 als Weissagung hierauf dial. 39 n. 8 und dial 87 n. 10 ff. An letzterer Stelle folgt Joel 3, 1 f. cf. AG. 2, 17 f. Das *καὶ προφητεύσουσι*, welches AG. 2, 18 zugesetzt ist, hat auch Justin zu Joel 3, 2 hinzugefügt. Da Justin stark kürzt, könnte er diesen Zusatz allenfalls auf eigene Hand aus Joel 3, 1 hiehergezogen haben. — Angesichts der in dieser und der vorigen Anm. angeführten Dinge genügt es nicht, mit Overbeck a. a. O. S. 313 anzuerkennen, daß Justin die Pfingstgeschichte der AG. voraussetze, dabei aber auf einen direkten Beweis für die Bekanntschaft Justins mit der AG. zu verzichten.

sagung des Joel erfüllt, wie Petrus. Wie dieser verweist Justin die Juden auf die an der christlichen Gemeinde zu schauenden Geistesgaben, welche der gen Himmel Gefahrene ihr verliehen hat[1]. Es wird unwillkürlich geschehen sein, ist aber nur um so beweisender, daß Justin selbst dem jüdischen Gegner einmal Worte aus der Pfingstpredigt des Petrus in den Mund legt[2]. Es ist nicht unbemerkt geblieben, daß Justin durch die Art, wie er von der Vereinigung des Herodes und des Pilatus zum Verderben Jesu redet[3], an AG. 4, 27 erinnere; aber diese an sich, auch nach der Darstellung des Lucasevangeliums, die Justin anderwärts berücksichtigt, höchst auffällige Geschichtsbetrachtung wird zu einem zwingenden Beweis der Abhängigkeit Justins von AG. doch erst dadurch, daß hier wie dort dieselbe Psalmstelle als Weissagung hierauf citirt wird. An Anklängen fehlt es auch sonst nicht[4], und nach einem Widerspruch gegen die Apostelgeschichte sucht man vergeblich.

1) Dial. 88 n. 1 *καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν κτλ.* cf. 39 n. 6; 82 n. 1; 87 n. 9; AG. 2, 33.

2) Dial. 68 n. 12 *πῶς οὖν ὁ λόγος λέγει τῷ Δαυΐδ, ὅτι ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ λήψεται ἑαυτῷ υἱὸν ὁ θεὸς καὶ κατορθώσει αὐτῷ τὴν βασιλείαν καὶ καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ* cf. AG. 2, 30. An der zu Grunde liegenden Stelle Ps 132, 11 LXX *κοιλίας* statt *ὀσφύος* und *θήσομαι* statt *καθίσει*.

3) Ap. I, 40 n. 6 *καὶ πῶς μηνύει τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν.* In Bezug auf Lc. 23, 7 s. oben S. 507. Darauf daß Justin Ps. 1 u. 2 als einen einzigen Psalm vollständig anführt, also wohl wie Lucas zusammen als ersten Psalm zählt, ist kein großes Gewicht zu legen, solange angesehene Textkritiker wie Westcott-Hort die Thatsache bei Lucas nicht anerkennen cf. Tischendorf zu AG. 13, 33, Sabatier zu Ps. 2, Lagarde rel. iuris eccl. gr. p. XX.

4) Dial. 63 vor n. 15 *τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ* cf. AG 4, 32; dial. 16 n. 9 *ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ*, dial. 136 n. 6 *τὸ καὶ μισεῖν, ὃν ἐφονεύσατε δίκαιον* cf. AG. 3, 14 f.; 7, 52. Zu AG. 10, 42 s. oben S. 575 f. A. 5. — dial. 36 n. 1 *ὅτι παθητὸς Χριστὸς προεφητεύθη* cf. c. 41 vor n. 4; c. 70 n. 16; c. 76 n. 20; c. 85 n. 8 mit AG. 26, 22 f. — ap. II, 10 n. 6 ff. von Sokrates *ἔφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν* stammt zwar wie das Nächstfolgende aus Xenoph. memor. I, 1, bildete aber für Justin, wie es scheint, die Brücke zu AG. 17, 18. 23. 27; denn gleich darauf *πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προυτρέπετο.* — Cf. apol. I, 45 in. mit AG. 3, 21; 22, 34 f.

Fassen wir die vorstehenden Untersuchungen zusammen, so zeigt sich Justin als Kenner und fleißiger Leser der meisten Schriften unseres NT's. Nur vom Brief des Judas, dem 2. des Petrus, dem 2. und 3. des Johannes und unter den Briefen des Paulus von 2 Kor., 1 Thess., 2 Tim., Philemon zeigte sich keine Spur. Andrerseits sehen wir ihn mit dem Inhalt der kanonischen Evv. einige apokryphe Überlieferungen verbinden. Von Einigem, was uns so erscheint, zeigte sich, daß es der Phantasie Justins, von Anderem, daß es seinem irrenden Gedächtnis seinen Ursprung oder doch den Schein verdankt, ihm als evangelisches Wort oder Ereignis überliefert zu sein [1]. Wieder Anderes, was sich auch in alten griechischen und lateinischen Hss. der kanonischen Evv. findet, hat wahrscheinlich schon Justin in solchen vorgefunden [2]. In einem Fall bekundete Justin ein Bewußtsein darum, daß er eine damals vielleicht nur erst mündlich fortgepflanzte Tradition mit dem kanonischen Bericht verbinde [3]. Von schriftlichen Quellen evangelischer Geschichte, welche Justin neben den 4 Evv. und dem Anfang der Apostelgeschichte gelesen und benutzt haben könnte, ließ sich nur eine mit ziemlicher Sicherheit nachweisen: das Protevangelium des Jakobus. Aber so wenig es nach der Natur dieses Buchs wahrscheinlich ist, daß es jemals im kirchlichen Gottesdienst vorgelesen worden sei, so wenig liegt auch bei Justin eine Andeutung davon vor.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß er sich einmal, wo er von der Taufe handelt, ganz ähnlich wie in anderen Fällen, wo wir die Grundlage im NT nachweisen können, auf ein apostolisches Wort beruft, welches wir im NT nicht finden [4]. Ich meine es anderwärts mindestens sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, daß er dabei die „Lehre der 12 Apostel" im Auge gehabt hat. Das wird noch durch andere Übereinstimmungen Justins mit diesem Buche außer denjenigen, auf welche ich den Beweis gründete, bestätigt. Dieselbe Maleachistelle, welche die AL. für das eucharistische Opfer der Kirche anführt, verwendet auch Justin immer wieder so [5]. Von mehreren alten Schrift-

1) S. oben S. 488 f. 491 f. 494. 507. 514. 543—557.

2) S. oben S. 490. 505. 506. 509. 515. 541 f.

3) S. oben S. 549 f.; über das Protev. Jacobi S. 539 A. 1.

4) Ap. I, 61 vor n. 11 s. oben S. 495 A. 1 und meine sowie Funks dort citirte Abhandlungen.

5) Dial. 28 n. 14; c. 41 n. 4 in gleicher Abgrenzung Mal. 1, 10^b — 12^a,

stellern läßt sich nachweisen, daß sie hierin der AL. folgen. Einer beruft sich geradezu auf apostolische Verordnungen [1]. Clemens, dessen Hochschätzung der AL. eine anerkannte Thatsache ist, beweist auch in diesem Punkt seine Abhängigkeit von derselben, indem er ähnlich wie diese die beiden Stellen Mal. 1, 11 und 1, 14 mit einander verbindet und die erstere unter dem sichtlichen Einfluß der AL. sehr abweichend von LXX citirt [2]. Ein ganz ähnliches Verhältnis der Citationsform zeigt sich aber auch zwischen Justin und AL. Wenn Justin das von Jesus erneuerte größte Gebot der Liebe zu Gott mit dem gleichfalls von Jesus angeeigneten Gebot der alleinigen Anbetung Gottes vermischt [3], so entspricht das nur seiner sonstigen Freiheit und Nachlässigkeit. Wenn er aber daran nachträglich noch anhängt „Gott den Herrn, der dich geschaffen hat“, und gleich darauf zu dem Wort an den reichen Jüngling „Niemand ist gut, außer Gott allein“ noch hinzufügt „der Alles geschaffen hat“, so kann man dies allenfalls aus einem Gegensatz zu den Lehren der Gnostiker erklären. Justin kann an diese mitgedacht haben, wenn er gleich darnach von Christen spricht, deren Wandel sie dieses Namens unwerth mache. Aber dem ganzen Zusammenhang, wo es galt, dem Heiden einen Begriff von der sittlichen

---

freiere Anspielungen c. 116 n. 17; c. 117 n. 12—16. An der ersten Stelle *θυσία προσφέρεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά*, an der zweiten *θυμίαμα προσφέρεται κτλ.*, auch an der dritten Stelle *θυσίας … προσφέροντες*, dagegen LXX *θυμίαμα προσάγεται κτλ.*

1) Pseudoirenäus frgm. 36 (Harvey II, 500 cf. Forsch. III, 280 f.) citirt genau *θυμίαμα προσάγεται κτλ.* Irenäus selbst IV, 17, 5 u. 6 zweimal *incensum offertur.*

2) Clem. str. V § 136. Die Anführung von Mal. 1, 11 schließt hier mit *ἐν παντὶ τόπῳ θυσία μοι προσφέρεται* cf. AL. 14 *ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν.* Die Bearbeitung der AL. in Const. ap. VII, 30 folgt ihrem Original zwar in der Zusammenfassung von Mal. 1, 11 und 14, aber nicht in Bezug auf den Text von 1, 11: *προσενεχθήσεταί μοι θυμίαμα καὶ θυσία καθαρά.*

3) Ap. I, 16 n. 8 *μεγίστη ἐντολή ἐστι· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Also eine Combination von Mt. 22, 36 f. oder Mc. 12, 28 f. mit Mt. 4, 10 oder Lc. 4, 8. Daß Justin die nur hier so verschmolzenen Sprüche auch gesondert kennt, sieht man dial. 93 n. 5. 6. 12; c. 103 n. 20; c. 125 n. 11. — Gleich darauf ap. I, 16 n. 9 *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.*

Hoheit der Lehre Christi zu verschaffen, lag eine so versteckte Polemik gegen die Gnostiker fern. Wie viel einfacher erklärt sich diese Erscheinung, wenn man anerkennt, daß Justin ein Kenner der AL. war, an deren Spitze das Gebot der Gottesliebe mit demselben erbaulichen Zusatz steht, welchen Justin nachträglich anflickt und dann bei dem nächstfolgenden Spruch seinerseits frei nachbildet [1]. Justin hat die AL. nicht nur gelesen; er gehört auch zu denjenigen Christen, welche, wie Pseudoirenäus sich ausdrückt, diesen nachträglichen apostolischen Verordnungen als gehorsame Schüler folgen. Er glaubt, daß die in der AL. zusammengestellten Gebote und kirchlichen Bräuche von den Aposteln herrühren. Da dieses Urtheil in der nachfolgenden Periode nur in einigen Theilen der Kirche galt, so wird es auch zu Justins Zeit nicht allgemein gegolten haben. Justin gründet auch nichts auf die Auktorität der AL. Er bemerkt nur beiläufig, nachdem er die bei der Taufe zu seiner Zeit üblichen Bräuche beschrieben hat, daß es auch eine hierauf bezügliche Anweisung der Apostel gebe.

Ob Justin die Schriften der Apostel und Apostelschüler für inspirirt gehalten und in dieser Beziehung mit den Propheten des AT's völlig auf gleiche Linie gestellt habe, ist eine ziemlich müßige Frage. Wir sahen, daß er die Apostel mit den Propheten als Organe der Offenbarung eines und desselben Gottes vollständig coordinirt (S. 470 A. 2), und daß er die Apostel als die fort und fort die Christenheit belehrenden Lehrer von unbedingter Auktorität betrachtet (S. 520 ff.). Ersteres geschieht ohne jede Andeutung eines Unterschiedes, welcher etwa darin bestanden hätte, daß die Apostel nur in ihrer mündlichen Predigt, die Propheten außerdem auch noch in ihren Schriften Organe der Offenbarung seien. Letzteres schließt eine solche Unterscheidung geradezu aus. Es zeigte sich ferner, daß es dem Justin geläufig war, die von jeher für das AT übliche Citationsformel „es steht geschrieben“ auf die Evv. anzuwenden, und daß diese ihm keineswegs bloß als Erinnerungsmittel, sondern als Lehrschriften galten, wodurch die von der Kraft Christi erfüllten Apostel fort-

1) AL. c. 1 *πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Bei Barn. 19, 2 fehlt *τὸν θεόν*; es schwankt die LA. in Bezug auf die Stellung von *σέ* vor oder hinter *ποιήσαντα*, und es folgt noch *καὶ φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα.*

fahren die Kirche zu lehren, nachdem sie dieselbe durch die mündliche Predigt gegründet haben. Was ursprünglich Name dieser Predigt war, ist Name jener 4 Bücher geworden. In ihrer Gesamtheit sind sie „das Evangelium“, heißen aber auch in ihrer Vielheit „Evangelien“. Die gleiche Lehrauktorität kommt aber auch anderen apostolischen Schriften, insbesondere den Briefen des Paulus zu. Auch aus diesen lernen die Christen und werden sie gelehrt, was sie glauben. Was als christliche Lehre gelten soll, muß seine Übereinstimmung mit den Worten des Paulus, sei es auch durch die künstlichste Auslegung erweisen. Des Gedankens, daß in den Briefen des Paulus Irrtümer und in den Evv. Fabeln enthalten seien, war Justin hiernach jedenfalls unfähig. Er schenkte den einen wie den anderen unbedingten Glauben. Ob er die Vorstellung von einem Zustand besonderer Inspiration des Paulus und der Evangelisten bei Abfassung ihrer Schriften entwickelt hatte, wissen wir nicht. Für die Geschichte des Kanons ist es aber auch sehr gleichgültig das zu wissen. Anders stand es in dieser Beziehung mit der Apokalypse des Johannes. Dieses Buch bestimmte nicht nur sehr wesentlich die eschatologische Hoffnung der Christen, soweit sie Justin als völlig rechtgläubig gelten läßt; sondern es war ihm auch als Aufzeichnung einer wahrhaftigen Offenbarung ein Beweis dafür, daß der Geist der Weissagung, aus welchem die Schriften der alten Propheten geboren sind, von Israel zur Kirche übergegangen ist. Wie aber hätten die apostolischen Briefe und die Apokalypse diese Stellung in der Kirche erlangen und behaupten können, wenn sie nicht der Gemeinde zu Gehör gebracht und somit neben den Evv. und den Schriften des AT's im Gottesdienst vorgelesen wurden? Ob das von allen Schriften gilt, von welchen wir nachweisen können, daß sie auf Justin einen auktoritativen Einfluß geübt haben, ob es z. B. vom Hebräerbrief für die nächste Umgebung Justins zur Zeit der Abfassung seiner apologetischen Schriften gilt, wissen wir nicht.

2. Marcions Neues Testament.

Eine so bedeutende Stelle in der Geschichte des kirchlichen Kanons wie der Ketzer Marcion nimmt kein Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts ein. Während diese alle, soweit sie noch heute zu uns reden, nur den Besitzstand der Kirche ihrer Zeit bezeugen

und gelegentlich vertheidigen, hat Marcion für seine Gemeinde ein NT erst hergestellt. Diese Thatsache ist aber mehr als ein lehrreiches Analogon zu dem, was die Kirche vor oder nach ihm gethan hat, sie ist für unsere rückwärtsschreitende Untersuchung der letzte in hellem Licht stehende Punkt in der Geschichte des kirchlichen Kanons selbst. In ausgesprochenem Gegensatz zu den hl. Schriften der Kirche, von welcher Marcion ausschied, hat er seine Bibel gestaltet, und wiederum im Gegensatz zu seiner Kritik ist die Kirche ihres ererbten Besitzes an apostolischen Schriften erst recht bewußt geworden.

Marcion ist nicht wie Andere, welche zu gleicher Zeit wie er mit dem Kirchenglauben zerfielen, von der Spekulation ausgegangen. Nicht die theoretische Frage nach der Herkunft des Bösen und des Übels[1] und die Schwierigkeit, Geist und Stoff als zwei zusammengehörige Seiten eines aus derselben Wurzel gewachsenen Lebens im Gedanken zu begreifen, hat ihn zum Ketzer gemacht, sondern die persönliche Erfahrung und schmerzliche Empfindung der Gegensätze, in welche der Christ sich gestellt sieht, des Gegensatzes zwischen der erlösenden Gnadenoffenbarung Gottes in Christo und dem Naturleben, dem er von Geburt angehört, und auf dem Gebiet der Offenbarung selbst zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen A und NT. Die Kirche leugnete diese Gegensätze nicht, aber die Art, wie in ihr dieselben durch eine die ganze Entwicklung vom vorweltlichen Rathschluß Gottes bis zu der zukünftigen neuen Welt umspannenden Philosophie der Offenbarung und der Geschichte mit einander versöhnt wurden, und insbesondere die Mittel, wodurch die junge kirchliche Theologie im einzelnen die Harmonie ihrer Anschauung an den Thatsachen und den Religionsurkunden zu erweisen suchte, ließen Marcion unbefriedigt. Sie erschienen ihm kleinlich und unwahr, und dagegen sah er es als eine vom Wahrheitsgefühl gebotene Pflicht an, jene Gegensätze, die er als unversöhnliche Widersprüche empfand, auch schroff hervorzukehren. Es besteht kein Grund, der alten Überlieferung zu mistrauen, daß Mrc. schon in seiner Heimat mit der Kirche in

1) Eine Äußerung Tertullians, die das zu behaupten scheint c. Marc. I, 2 p. 49, faßt doch sofort mit Marcion Andere zusammen und läßt das spekulative Interesse doch auch nur als blendendes Vorurtheil auf Marcions Schriftverständnis einwirken.

Zwiespalt gerathen war, ehe er in Rom, wohin er in Folge dessen sich begab, mit der gnostischen Spekulation des Syrers Cerdon in Berührung kam [1]. War es nach derselben Überlieferung zunächst ein Conflict mit der kirchlichen Sittenzucht, welche der eigene Vater als Bischof von Sinope dem Sohn gegenüber in ihrer Strenge aufrechterhielt, so wird doch in diesem persönlichen Erlebnis ein tiefer liegender Gegensatz nur zu einem persönlich peinlichen Ausdruck gekommen sein. Die Gnade des Evangeliums fand Mrc. bei der Kirche nicht, und er fand sie in ihr nicht als die allein herrschende Macht. Die Kirche verband das Evangelium mit dem Gesetz in der Praxis, wie in der Lehre und im Glauben. Es wird auch in der Erfahrung des gottesdienstlichen Lebens jener Widerwille gegen die in der Kirche, aber auch in den gnostischen Schulen herrschende Allegorie und der für Mrc. und seine Gemeinde sehr wesentliche Grundsatz sich ausgebildet haben, daß jedes Schriftwort, welches nicht ausdrücklich als Bild oder Gleichnis sich einführt, nach dem eigentlichen Wortverstand zu fassen sei [2]. Wenn es vor allem die allegorische Deutung war, durch welche die kirchliche Theologie in dem an sich Unwürdigen und unerträglich Niedrigen ein Höheres von bleibender Bedeutung zu entdecken wußte, und wenn dies ein Hauptstück der Kunst bildete, das Widersprechende in den Offenbarungsurkunden gegen einander auszugleichen, so mußte der Überdruß an der herkömmlichen Schriftbehandlung jenen exegetischen Grundsatz zeitigen; und der einmal aufgestellte Grundsatz wiederum mußte der rücksichtslosen Betonung der Gegensätze in der Bibel das Ansehen eines durch die Wahrhaftigkeit und die Vernunft gebotenen Verfahrens geben.

Den Gott, der in Christo war, die Welt mit sich zu versöhnen, den Vater, den Niemand kennt außer dem Sohn, den

1) Epiph. haer. 42, 1; Pseudotert. c. 17; Philastr. haer. 45, also aus der diesen drei Ketzerbestreitern zu Grunde liegenden Schrift des Hippolytus.

2) Tert. c. Mrc. III, 5; Orig. princ. IV, 9 (Delarue I, 165); in Exodum (II, 112. 120); Selecta in psalm. (II, 677); in Matth. (III, 655); in epist. ad Rom. (IV, 494 sq.); s. auch das Catenenfragment Beil. V, 2 zu Lc. 11, 3; Pseudoorig. dial. c. Marcion. (Delarue I, 808). Ich muß darauf verzichten, die folgende Skizze der Lehre Marcions im Einzelnen zu belegen.

also auch Niemand gekannt hat, ehe er sich in Christus offenbart hat, diesen grundgütigen Gott und Vater aller Barmherzigkeit, der nicht gefürchtet, sondern nur geliebt sein will, konnte Mrc. im AT nicht wieder finden. Der Gott des AT's ist ein Richter und Rächer, der die Sünden der Väter an den unschuldigen Kindern straft, ein wilder Kriegsfürst, der nach dem Blut seiner Feinde lechzt, ein jähzorniger und darum auch in den Aufwallungen seiner Leidenschaft unbeständiger Gott, der seine Pläne ändert, seine Thaten bereut, der nach seinem eigenen Geständnis das Böse und Schlechte schafft, das Herz eines Pharao verstockt, Böses mit Bösem vergilt und sein erwähltes Volk zum Diebstahl an den Egyptern anleitet; der auch sein Nichtwissen nicht nur durch das Nichtvoraussehen des Sündenfalls und die Selbstwidersprüche in seinem Gesetz, sondern auch geradezu z. B. durch die Frage „Adam, wo bist du“ bezeugt. Wenn Mrc. und noch regelmäßiger die Mehrheit seiner getreuen Schüler diesen Gott den Gerechten im Gegensatz zu dem guten Gott des Evangeliums nannte, so war das nicht der unmittelbare Ausdruck seiner Anschauung; denn gerecht in dem Sinne, in welchem dies Wort auch nach Mrc. eine Tugend Gottes und der Menschen bezeichnete, war für ihn der Gott des Gesetzes und der Propheten keineswegs. Mrc. will nur nicht bestreiten, daß der Judengott, wie er es von sich bezeugt, aber eben darum auch nur in dem niederen Sinne seines eigenen Begriffs von Gerechtigkeit gerecht sei, ein strenger Gesetzgeber und ein unnachsichtiger Richter über jede Übertretung seiner eigenen Gesetze. Wenn Mrc. ihn den Gerechten nannte, so wollte er stets den Gegensatz mitgedacht haben, den er unendlich oft auch ausgesprochen haben muß, daß er nur gerecht und nicht auch gut sei, ohne Liebe und Erbarmen. Mrc. war weit davon entfernt, die Geschichte und Offenbarung des AT's für Betrug oder Täuschung zu erklären. Es ist eine wirkliche, übernatürliche Gewalt, die dort gehandelt und geredet hat. Von ihr inspirirt, haben Moses und die Propheten geredet; ihren Gott haben sie wirklich offenbart. Mrc. glaubte dem Judengott vor allem dies, daß er der Schöpfer der Welt sei. Dieselben Härten, welche die Offenbarung des Judengottes zeigt, treten dem Christen ja auch in der Naturwelt, in dem zwischen unreiner Geburt und grausamem Tod sich bewegenden leiblichen Menschenleben entgegen. Der Judengott ist der Demiurg. Dann ist er aber erst recht nicht der Gott,

der durch Christus sich offenbart hat, oder wie man nach Mrc.'s modalistischer Christologie besser sagt, in Christus erschienen ist, um die Verlorenen zu retten, um die Seelen zu befreien sowohl von der argen materiellen Welt und ihrem Gott (2 Kor. 4, 4), als von dem Fluch des Judengottes über die Übertreter seines Gesetzes (Gal. 3, 13). Ein guter Baum kann nicht böse Früchte tragen (Lc. 6, 43). Mrc. bestritt auch nicht, daß der Judengott seinem Volk einen Messias geweissagt habe, der wohl auch noch erscheinen werde [1]; aber der Heiland der Christen hat mit dieser Weissagung nichts zu schaffen. Sie paßt nicht auf ihn; sie hat sich auch nicht in ihm erfüllt. Wenn Jesus sich Christus nennen ließ, so hat er sich den Verhältnissen anbequemt. Er hätte ohnedies gar keinen Glauben gefunden; aber er hat doch merken lassen, daß das nicht die rechte Erkenntnis seiner Person und seines Berufes sei [2]. Als ein Fremdling aus höherer Welt ist er in dieser Welt erschienen; fremd hat er allen Einrichtungen und Ordnungen des Schöpfer- und Judengottes gegenübergestanden; ja sie aufzuheben, und nicht, wie die Kirche lehrt, sie zu erfüllen ist er gekommen. Darum ist er auch nicht, wie die kirchliche Bibel meldet, vom Weibe geboren, was seiner unwürdig wäre, oder gar von einer Jungfrau, was unglaublich ist, sondern vom Himmel ist er herabgestiegen und zum Himmel zurückgekehrt. Dorthin steht auch die Hoffnung aller Seelen, welche den Ruf des Guten gehört haben [3]. Ihn und nicht Moses und die Propheten zu hören, fordert die Stimme vom Himmel [4].

---

1) Tertullians Vermuthung c. Marc. V, 16 p. 321, daß Marcion unter dem Antichrist in 2 Thess. 2 den Christus des Schöpfergottes verstehe, ist vielleicht richtig.

2) Tert. c. Mrc. III, 15 *Sed quomodo, inquit* (Marcion), *irreperet* (sc. Christus) *in Judaeorum fidem nisi per sollemne apud eos et familiare nomen* (sc. Christi)? Andrerseits in Bezug auf das Bekenntnis des Petrus *Tu es Christus* bemerkt Tert. IV, 21 *Hoc et ipse confirmat usque adhuc patiens, immo et silentium indicens.* Gleich darauf in Anrede an Marcion: *Immo, inquis, quia non recte senserat, noluit mendacium disseminari.* S. auch die Bemerkungen zu Lc. 22, 70.

3) Clem. strom. III, 12 p. 515 Potter *σπεύδοντες πρὸς τὸν κεκληκότα ἀγαθόν.*

4) Tert. c. Mrc. IV, 34 p. 251 mit Bezug auf Lc. 9, 35 im Gegensatz zu Lc. 16, 29 *Immo, inquit, nostri dei monela de caelo non Moysen et prophetas iussit audiri, sed Christum: „hunc audite“.*

Mrc. hat kein symmetrisches System ausgearbeitet. Einen Giganten nennt ihn Clemens [1]. Die Giganten thürmen Berge über Berge, um den Olymp zu stürmen, während Zwerge Kunstbauten aufführen. Im Kampf, in der rücksichtslosen Aufdeckung der Widersprüche, welche das kirchliche Lehrsystem unhaltbar machen, sah er seine Aufgabe. „Antithesen“ lautete der Titel seines für die Anhänger und die Gegner maßgebenden Werks. In der Verneinung war er stärker, als in der Behauptung. Daher war es unvermeidlich, daß nicht nur solche Schüler Mrc.'s, welche wie Apelles sich von ihm losrissen, sondern auch die, welche an seinem Namen und seinen Schriften als heiligen Auktoritäten festhielten, in der bestimmteren Fassung seiner Lehre von einander abwichen und sich gelegentlich auch kirchlich von einander trennten [2]. Für die Geschichte des Kanons sind diese Unterschiede nicht von Belang; denn die angedeuteten Gegensätze lagen in Mrc.'s Bewußtsein noch ungeschieden beisammen; und sie haben, als sie nachher zu Tage traten, auf die Bibel Mrc.'s keinen nennenswerthen Einfluß mehr üben können. Die vorhin ihren Grundzügen nach gezeichnete Lehre mußte aber zur Kritik der kirchlichen Bibel und zur Herstellung einer neuen führen. Das kirchliche Christentum erschien dem Mrc. als eine grauenhafte Entartung der in Christus erfolgten Offenbarung; aber es lag auch am Tage, daß dasselbe in der Bibel der Kirche wohl begründet war. War das AT heilige Schrift, und stand in dem oder in einem Ev. der Kirche, daß Christus nicht gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, so konnte die gegentheilige Lehre nicht durch Schriftauslegung gerechtfertigt werden. Mrc. war nicht der Mann, durch geschickte Benutzung der Zweideutigkeiten und rechtzeitiges Außerachtlassen des Widersprechenden die kirchliche Theologie, die er bekämpfte, noch zu überbieten. Er konnte oder mochte sich auch nicht wie ein Basilides und Valentinus auf eine angeblich von den Aposteln bis zu ihm gelangte geheime Überlieferung berufen. Er hatte dem entarteten Christentum nichts anderes entgegenzustellen, als sein Verständnis des Ev., welches er durch Vermittlung der Kirche empfangen

1) Clem. strom. III, 25 p. 522 *ὁ θεομάχος οὗτος γίγας.*

2) Cf. meine Abhandlung über die Dialoge des Adamantius, Ztschr. f. Kirchengesch. IX S. 193, besonders S. 213—221.

hatte. In diesem seinem Verständnis des Ev. und seinem auf Lebenserfahrung und Empfindung beruhenden Urtheil über das, was dem lauteren Evangelium widerspreche, fühlte er sich so sicher, daß er es wagte, von da aus die ganze seitherige Entwicklung des Christentums als Verirrung zu bezeichnen und seine Kritik derselben bis ins apostolische Zeitalter hinaufzuverfolgen. Wenn es seinem sittlichen Charakter zur Ehre gereicht, daß er auf jene unlauteren Mittel historischer Kritik verzichtete, welche andere Schulhäupter durch Erdichtung einer Geheimtradition sich verschafften, so ist andrerseits die Thatsache nicht genug zu würdigen, daß Mrc. auch schlechterdings keine historischen Mittel fand, um das kirchliche Christentum seiner Gegenwart als eine während der jüngstvergangenen Generation entstandene Misbildung zu erweisen. Nicht in die Zeit von 100—130, über deren Verhältnisse um 150 reichste Überlieferung vorhanden war, sondern in die Zeit von 30—100 verlegte er die fehlerhafte Entwicklung, welche rückgängig zu machen, er sich berufen fühlte.

Unter den Trägern des Apostelnamens glaubte er nur in Paulus einen Geistesverwandten und einen wahrhaftigen Verkündiger des lautern Ev. zu erkennen. In dessen Galaterbrief vor allem meinte er auch das Recht zu finden, die Auktorität der Urapostel herabzusetzen [1]. Hatte doch Paulus selbst den

1) Tert. c. Marc. I, 20 p. 69 *Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse . . . Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus* (Gal. 2, 9) *a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem* (Gal. 2, 14). — IV, 3 p. 163 *Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum; ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus, qui existimabantur columnae, manifesta causa est . . . Proinde si et pseudapostoli irrepserant, horum quoque qualitas edita est, circumcisionem vindicantium et Judaicos fastos* (al. *fastus*) . . . *Igitur distinguenda erunt singula. Si apostolos praevaricationis* (treffliche Übersetzung von οὐκ ὀρθοποδεῖν Gal. 2, 14) *et simulationis suspectos Marcion haberi queritur usque ad evangelii depravationem, Christum iam accusat, accusando quos Christus elegit. Si vero apostoli quidem inte-*

Petrus und dessen Genossen offen beschuldigt, den geraden evangelischen Weg verlassen und Heuchelei getrieben zu haben. Aus der Wiederkehr der gleichen Verallgemeinerung des Falls in Gal. 2, 11—14 in zwei Berichten Tertullians über Mrc.'s Verwerthung der Stelle erkennt man, daß Mrc. ohne weiteres den Vorwurf des Paulus gegen das Verhalten des Petrus in Antiochien und der damals dort anwesenden Judenchristen auf Johannes und Jakobus (Gal. 2, 9) ausgedehnt und eine nahe, aber wohl nicht ganz deutlich ausgesprochene Beziehung zwischen den Häuptern des urapostolischen Kreises und den Verkehrern des Evangeliums in Gal. 1, 7 behauptet hatte. Auch die falschen Brüder Gal. 2, 4 f. wurden von Mrc. zur Charakteristik des ganzen, dem Paulus feindlich gegenüberstehenden Kreises herangezogen [1], und der Name der Pseudapostel wurde aus 2 Kor. 11, 13 entlehnt. Mrc. muß wiederholt in ziemlich unbestimmter Weise von falschen Brüdern und Aposteln, von judaistischen Evangeliumspredigern gesprochen haben, welche die Schuld der ganzen Verkehrung des ursprünglichen Christentums trügen [2]. Tertullian drang mit Recht auf deutliche Unterscheidung und offene Aussprache. In Bezug auf die Apostel selbst scheint Mrc. eine gewisse Zurückhaltung beobachtet zu haben. Er „klagt, daß sie (von Paulus) der Ausschreitung aus dem rechten Wege und der Heuchelei verdächtig gehalten werden". Paulus soll gelegentlich in versteckter Weise auf sie als Geistesverwandte des Judaismus hingewiesen haben [3]. Das aber ist deutlich, daß

grum evangelium contulerunt, de sola convictus inaequalitate reprehensi, pseudapostoli autem veritatem eorum interpolaverunt, et inde sunt nostra digesta, quod erit germanum illud apostolorum instrumentum, quod adulteros passum est; quod Paulum illuminavit et ab eo Lucam? Aut si tam funditus deletum est, ut cataclysmo quodam, ita inundatione falsariorum obliteratum, iam ergo nec Marcion habet verum.

1) Die Verknüpfung von Gal. 2, 4 mit 1, 7 liegt vor bei Tert. c. Marc. V, 3 p. 279; die Beziehung von 2 Kor. 11, 13 auf die Urapostel zeigt sich c. Marc. V, 12 p. 311.

2) Cf. außer S. 591 A. 1 noch Tert. V, 19 p. 331 *pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores.* Von den Häretikern überhaupt, aber doch, wie der Fortgang zeigt, von den Marcioniten besonders sagt Iren. III, 12, 12 *Et apostolos quidem adhuc quae Judaeorum sentientes annuntiasse evangelium.*

3) Tert. V, 3 p. 279 von den Uraposteln *quos si quando vultis Judaismi magis adfines subintellegi.* Hieronymus, also wahrscheinlich

Mrc. die wesentliche Entstellung des Evangeliums in die Zeit des Paulus und in die urapostolische Kirche verlegt[1] und nur eine Steigerung und ein weiteres Umsichgreifen des Übels während des seitherigen Verlaufs der kirchlichen Entwicklung angenommen hat. Den Verzweigungen dieser fehlerhaften Entwicklung im einzelnen nachzugehen, hatte für Mrc. kein sonderliches Interesse, nachdem er solcher Gestalt seine kritische Axt an die Wurzel des Baumes gelegt hatte. Das aber liegt in der Natur der zweifellos von ihm vorgefundenen Verhältnisse, und muß schon hier behauptet werden, obwohl der gründliche Nachweis erst bei Erörterung der einzelnen Theile der marcionitischen Bibel gegeben werden kann, daß seine Kritik des kirchlichen Christentums von vorneherein auch eine Kritik der kirchlichen Bibel in sich schließen mußte, man müßte denn annehmen, entweder die Kirche vor Mrc. habe keine Schriften gehabt, auf welche sie ihre Lehre gründete, und aus welchen sie ihre Kenntnis und Auffassung des Ev. Christi und der Lehre der Apostel schöpfte, oder Mrc. habe diese Schriften der Kirche als hl. Schriften und treue geschichtliche Zeugnisse anerkannt und nur deren Deutung von Seiten der Kirche beanstandet. Aber so absurd wie die erstere Annahme wäre, so sehr den offenkundigsten Thatsachen widersprechend die zweite. Die atl. Schriften jedenfalls hat Mrc. nicht durch richtigere Auslegung gegen kirchliches Misverständnis zu schützen gesucht, sondern als Urkunden der Offenbarung des wahren Gottes verworfen und dies Urtheil durch sachliche Kritik dieser hl. Schriften zu begründen gesucht.

Origenes (s Beil. V, 1, 3) bemerkt zu Gal. 5, 10 (Vallarsi VII, 490) ohne Frage im Hinblick auf Marcioniten: *Occulte, inquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit.* S. Beil. V, 2 zu Phil. 1, 14—17.

1) Tert. I, 21 p. 70 wiederholt nicht Mrc.'s Urtheil, sondern zieht aus dem vorher gelieferten Nachweis, daß es zur Zeit des Paulus noch keine Streitfrage über den Schöpfergott gegeben habe, vom Standpunkt des Gegners die Folgerung, daß dann die Fälschung in die nachapostolische Zeit falle, was dann wiederum eine Bestätigung des vorher Bewiesenen sein soll: *Quodsi post apostolorum tempora adulterium veritas passa est circa dei regulam, ergo iam apostolica traditio nihil passa est in tempore suo circa dei regulam.* Eben dies ist die Verneinung der grundlegenden Behauptung Mrc.'s: schon zur Zeit der Apostel und von Seiten der Urapostel selbst sei die evangelische Wahrheit gefälscht worden.

Das Gleiche mußte er aber auch thun mit denjenigen Schriften, aus welchen die Kirche ihre Kenntnis der Lehre Jesu und der Apostel schöpfte; denn es verstand sich von selbst, daß eine von den Tagen ihrer Kindheit an entartete Kirche auch keine echten Urkunden des ursprünglichen Christentums besaß und, wenn sie jemals solche besessen hatte, sie nicht unverfälscht überliefert habe. Daß Mrc. an den Evv. und anderen apostolischen Schriften, insbesondere den Briefen des Paulus solche Kritik wirklich geübt hat, wird sich zeigen. Mindestens ebenso wichtig mußte ihm die positive Aufgabe sein, welche er sich selbst durch seine Verurtheilung der gesamten kirchlichen Entwicklung seit Paulus gestellt hatte. Es war für ihn eine brennende Frage, wie das wieder entdeckte Ev. seine Übereinstimmung mit dem ursprünglichen auch nur zur Anschauung bringen, seinen Zusammenhang mit jenem in Zukunft festhalten und überhaupt sich selbst auf die Dauer behaupten könne, wenn die normale Entwicklung so völlig, wie Mrc. behauptete, unterbrochen war und somit auch alle zuverlässigen Urkunden fehlten.

Mrc. wollte mehr als eine Schule bilden; es genügte ihm auch nicht, der Mittelpunkt eines Kreises von Erleuchteten zu sein, welche ihre höhere Einsicht unter sich austauschen, während sie am kirchlichen Leben der Masse herablassend sich zu betheiligen fortfahren. Der Bischofssohn wollte eine Kirche haben, welche im Glauben einig sei. Da die Kirche, welche ihn geboren hatte, sich nicht von ihm wollte zur Wahrheit zurückführen lassen, ließ er sich von ihr ausstoßen, um eine neue Kirche des unverfälschten Ev. zu schaffen. „Ich will eure Kirche spalten und eine Spaltung für immer in sie hineinbringen“ soll er den Vorstehern der römischen Gemeinde bei seinem Ausscheiden zugerufen haben [1]. Das ist ihm in gewissem Sinne gelungen. Im Vergleich mit der bestimmteren Ausprägung der kirchlichen Standesunterschiede in der katholischen Kirche der nachfolgenden Generationen mochte die Einrichtung des kirchlichen Lebens bei den Marcioniten den Eindruck der Unordnung machen [2]; das aber erkannte doch auch Tertullian als eine

1) Epiph. haer. 42, 2 aus alter Quelle.

2) Die Schilderung Tertullians praescr. 41 bezieht sich nicht zum wenigsten auf die Marcioniten. Cf. damit, was Hieronymus, also wahrscheinlich Origenes zu Gal. 6, 6 anmerkt (Vallarsi VII, 523) *Marcion*

Eigentümlichkeit, die sie von anderen ketzerischen Parteien unterschied, daß sie es zur Kirchenbildung gebracht hatten [1]. Sie hatten ihre Bischöfe und Presbyter, sie führten ihre Bischofsreihen auf Mrc. als ihren ersten Bischof zurück, und bis ins 5. Jahrhundert hinein haben sie fest geordnete und noch immer zum Kampf mit den Katholiken geneigte Gemeinden besonders in Syrien gehabt. Das erklärt sich weniger aus der eigentümlichen Lehre Mrc.'s, deren Unfertigkeit gerade manche widersprechende Versuche der Lehrbildung unter seinen Schülern hervorrief, als vielmehr daraus, daß er den Seinigen sofort eine feste kirchliche Einrichtung gegeben hatte. Dazu gehörte aber auch eine eigene Bibel. Mrc.'s Kampf mit der Kirche war von Anfang an ein Kampf mit den hl. Schriften der Kirche und der herkömmlichen Auslegung derselben gewesen. Eine neue Kirchenbildung in seinem Sinne war gar nicht möglich ohne Herstellung einer neuen Bibel. Beides wird auch zeitlich zusammenfallen. Es beruht auf einer Überschätzung des Schülerverhältnisses zwischen Mrc. und Cerdon, wenn ein anonymer Schriftsteller des 3. Jahrhunderts schon dem Cerdon den ganzen Kanon Mrc.'s zuschreibt, jenen also für den Schöpfer desselben ausgibt [2]. Alle

hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur „in omnibus bonis". Epiph. haer. 42, 3 und 4 p. 304 b. 305 c.

1) Tert. c. Marc. IV, 5 *Habet plane et illud* (sc. Marcionis evangelium) *ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras. . . Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae.* Der Marcionit in den Dialogen des Adamantius (Orig. ed. Delarue I, 809) will zwar nicht auf den Christennamen verzichten, wenn er sich einen Marcioniten nennt, erkennt auch an, daß Paulus höher stehe als Marcion, was andere Marcioniten so ausdrückten, daß Mrc. den Platz zur Linken, Paulus den zur Rechten des erhöhten Christus empfangen habe (Orig. hom. 25 in Luc., Delarue III, 962). Aber mit Stolz sagt er doch „Marcion war mein Bischof". Der Orthodoxe spricht von der langen Reihe marcionitischer Bischöfe seit den Tagen des Stifters. Ephraim (sermo 24 contra haeret., opp. syr. ed. Rom. II, 493) machte es den Marcioniten zum Vorwurf, daß sie nicht wie andere Häretiker (Sabellianer, Arianer) sich scheuten, sich nach ihrem menschlichen Stifter zu nennen. Sie bildeten eine Confessionskirche von starkem Selbstgefühl. Die marcionitische Geistlichkeit hatte nicht wenige Märtyrer aufzuweisen Eus. h. e. IV, 16, 41; V, 16, 21; VII, 12; mart. Pal. 10, 2.

2) Pseudotertull. de haeres. c. 16 (Corp. haereseol. ed. Öhler I, 277).

besser unterrichteten Berichterstatter erklären den Mrc. selbst dafür. Gerade ihn unterscheidet es von spekulativen Gnostikern wie Valentinus, daß er die Künste der Deutung verschmähte, wodurch jene sich Alles zurechtzulegen wußten. Da er sich nicht für einen Propheten und Religionsstifter ausgab, sondern das ursprüngliche Ev. Christi und Pauli wieder ans Licht ziehen wollte, mußte er geschichtliche Urkunden haben, welche diesen Zusammenhang verbürgten. Da er aber überzeugt war, daß die Fälschung des Ev., welche schon zur Zeit des Paulus eingetreten, in die ältesten Urkunden des Christentums eingedrungen sei und das ganze NT der Kirche verderbt habe, so mußte er eine neue Bibel schaffen, an deren Wortlaut fortan seine Gemeinde gebunden sein sollte. Es verstand sich von selbst, daß die Schriften der Propheten des Judengottes nicht im Gottesdienst seiner Gemeinde gebraucht werden konnten. Ihre Beseitigung war einfach genug und bedurfte keiner Rechtfertigung für die, welche Mrc.'s Grundgedanken sich angeeignet hatten. Um so schwieriger war die Herstellung und Rechtfertigung unverfälschter Urkunden der christlichen Offenbarung. Hatte es solche früher gegeben, so waren sie verloren. Die Kirche, welche sie hätte bewahren sollen, hatte nur gefälschte Urkunden wie eine gefälschte Lehre. Dem nachgeborenen Reformator blieb nichts übrig, als durch innere Kritik aus dem, was die Kirche ihren Gliedern als heilige Schrift des NT's darbot, den echten Kern herauszuschälen.

Mrc. hat das Bedürfnis gefühlt, dies kühne Unternehmen vor seiner Gemeinde und vor der ganzen Christenheit durch eine ausführliche Schrift zu rechtfertigen. Das war der Zweck seiner berühmten „Antithesen". Tertullian nennt sie eine Mitgift, die er seinem Ev. beigegeben, um demselben Glauben zu verschaffen [1]. Aber zu dem Ende mußte Mrc. weit ausholen.

---

1) c. Marc IV, 1 *Ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit. Et ut fidem instrueret, dotem quamdam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum . . . ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur.* IV, 6 *Certe enim totum quod elaboravit, etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat.* Das ganze 4. und 5. Buch ist von Auseinandersetzung mit den Antithesen durchzogen. Aber auch schon in den früheren Büchern liegen sie als authentische

Eben jene Gegensätze, deren Auffassung als unversöhnlicher Widersprüche ihn mit dem Kirchenglauben entzweit hatte, die Gegensätze zwischen Gesetz und Ev., zwischen dem Gott der

Darlegung der marcionitischen Lehre zu Grunde (I, 19); es werden auch gelegentlich einzelne darin besprochene *contrarietates* beleuchtet, besonders II, 21—28, ein allgemeines Urtheil über sie II, 29. Andere Belege sind später erst am Platz. — Eine äußerliche Verbindung der Antithesen mit dem „Evangelium" und dem „Apostolicum" Mrc.'s ist durch nichts wahrscheinlich zu machen. Die Ansicht von Paulus (Theol. exeget. Conservator. 1823, 1. Heft, mir nur aus Hahn's Bericht bekannt), daß Mrc. überhaupt kein besonderes Ev. neben den Antithesen verfaßt habe, sondern daß sein Ev. nichts anderes sei, als die in den Antithesen besprochenen evangelischen Abschnitte, ist, nachdem A. Hahn, Das Ev. Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt (1823) S. 115 ff. 246 f. sie widerlegt, nicht erneuert worden. Ganz unerweislich ist aber auch die Vorstellung, welche Hahn S. 108. 110. 112. 118 nur nicht deutlich genug vorträgt und welcher A. Ritschl, Das Ev. Marcions und das kanonische Ev. des Lucas (1846) S. 18. 120 zustimmte. Darnach hätte ein vorwiegend dogmatischer Haupttheil der Antithesen vor dem NT Mrc.'s gestanden, während ein anderer, aus einzelnen exegetischen und kritischen Bemerkungen bestehender Theil derselben scholienartig dem biblischen Text beigeschrieben war. Aber von dieser Zweitheilung der Antithesen in ein Buch, welches als solches den Titel „Antitheses" trug, und Randglossen, welche um ihres Inhalts willen auch so genannt worden wären, sagt Tertullian nichts. Der Schein, als ob Mrc.'s NT Scholien am Rande gehabt habe, entsteht nur daher, daß Tertullian die Widerlegung der auf Einzelnes bezüglichen Antithesen mit der Kritik von Mrc.'s Evangelientext zu verbinden für gut fand (IV, 1). Noch Epiphanius fand das Ev. und das Apostolicum Mrc.'s als zwei abgesonderte *βιβλία* vor und hatte sichtlich von den übrigen *συντάγματα*, welche Mrc. als selbständiger Schriftsteller verfaßt haben soll, also vor allem von den Antithesen, keine eigene Kenntnis (haer. 42, 9 p. 309 d; § 10 p. 310 d). Ist es schon unwahrscheinlich, daß Mrc. die beiden Theile seiner Bibel äußerlich in einem Codex zusammengefaßt (s. oben S. 76 f.), so noch vielmehr, daß er die Antithesen einem solchen einverleibt habe. Scaligers Conjectur zu Tert. c. Marc I, 19 *quod in suo* (statt des überlieferten *summo*) *instrumento habent* tangt nichts s. S. 598 A. 3. Nicht ein räumliches Verhältnis innerhalb eines Bandes und Einbandes oder ein zeitliches Verhältnis innerhalb der schriftstellerischen Thätigkeit Mrc.'s, sondern eine Zweckbeziehung will Tertullian aussprechen, wenn er die Antithesen das eine Mal als eine Beigabe und Mitgift des Ev. und das andre Mal als eine schützende Mauer oder Schanze bezeichnet, welche Mrc. vor seinem Ev. aufgebaut habe.

Schöpfung und des AT's und dem Gott der Gnade, der in Christus erst sich offenbart habe, zwischen Paulus und den Judaisten mußten entwickelt und auf die Urkunden der apostolischen Zeit angewandt werden. Aus Tertullians großem Werk gegen Mrc., für welches er außer Mrc.'s NT keine andere Schrift [1] des Gegners oder seiner Partei als Quelle benutzt zu haben scheint, als die Antithesen, sehen wir, daß Mrc. in diesen seine vom Galaterbrief ausgehende Kritik der christlichen Tradition vorgetragen hatte; daß er auf einzelne Stücke des Ev. in ausführlicher Erörterung eingegangen war, einzelne von der Kirche überlieferte Aussprüche Jesu als unwahr bestritten und auch äußere Fragen wie die nach der Bestimmung des Epheserbriefs im Tone des gelehrten Forschers behandelt hatte. Einem nicht mit Namen genannten Gesinnungsgenossen hatte er die Antithesen gewidmet oder ihnen nach einer in seiner Zeit verbreiteten Sitte die Form eines Sendschreibens gegeben [2]. Seine „Genossen im Unglück und in der Erfahrung des Hasses" der Kirche sollten an diesem Buch einen Leitfaden für die Fortführung des Kampfes mit der Kirche haben. Die Antithesen wurden das symbolische Buch der marcionitischen Kirchen [3]. Sie waren aber auch darauf

1) Der I, 1; IV, 4; de carne 2; cf. praescr. 30 erwähnte Brief Mrc.'s kommt kaum in Betracht.

2) Tert. c. Marc. IV, 9. Zu Lc. 5, 12 ff. sieht sich Tertullian genöthigt, eine principielle Erörterung des Verhältnisses Christi zum Gesetz, welche Mrc. an jene Perikope geknüpft hatte, eingehend zu widerlegen. Was er vorher mehr im allgemeinen gegen die Antithesen in dieser Beziehung gesagt hat, genügt nicht. *Sed quoniam attentius argumentatur apud illum suum nescio quem συνταλαίπωρον, id est commiseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem, in leprosi purgationem, non pigebit ei occurrere.* Bei Beachtung des Zusammenhangs ist klar, daß hier nicht eine andere, sonst unbezeugte Schrift, sondern eben die Antithesen gemeint sind. An die Widmungszuschrift derselben erinnert Tert. IV, 36 p. 256 wieder: *Age, Marcion omnesque iam commiserones et coodibiles eius haeretici, quid audebitis dicere?* Das von Hippolytus refut. VII, 30 wiederholt gebrauchte *ἀντιπαραθέσεις* soll nur eine Anspielung auf den Titel sein.

3) c. Marc. IV, 4 *Certe Antitheses non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt.* I, 19 *Nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur* (codd. *induantur*) *in hanc haeresim. Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere.*

berechnet, von Katholiken gelesen zu werden. Mrc.'s Kirche hat bis in späteste Zeiten einen Drang nach Ausbreitung gehabt. Nur so konnte sie sich ja erhalten, denn der engere Kreis der Gemeinde bestand aus Ehelosen[1]. Sollte sie fortbestehen, so mußte sie immer aufs neue Anhänger aus der Kirche gewinnen, welche an der heilig geachteten Ehe die natürliche Basis ihrer Selbstfortpflanzung besaß. Heidenmission haben die Marcioniten wohl niemals getrieben[2]. Um so eifriger waren sie bis zur Zeit des Chrysostomus bemüht, unter den Katholiken ihrer Lehre Eingang zu verschaffen. Daher konnten und wollten sie sich nicht absperren, sie thaten nicht geheim mit ihren Schriften, sondern hofften durch sie Eindruck zu machen. Daher sind wir auch besser über sie unterrichtet, als über andere von der Kirche abgesonderte Gemeinschaften. Wir finden die Antithesen in den Händen der Gegner, eines Ephraim des Syrers wie eines Tertullian, und die aus den besten Quellen, aus dem NT und den Antithesen Mrc.'s, geschöpften Mittheilungen der Gegner können uns einigermaßen die verlorenen Urkunden ersetzen.

Um ein sicheres Urtheil über den Charakter und Inhalt der marcionitischen Bibel zu gewinnen und dem Leser zu ermöglichen, erschien es nothwendig, noch einmal den Versuch zu erneuern, aus den Bruchstücken und Beschreibungen, welche wir den Bestreitern Mrc.'s verdanken, diese ketzerische Bibel vollständig, wenn auch nur im Schattenriß wiederherzustellen (Beil. V, 2). Auch die verwickelteren Fragen der Quellenkritik habe ich in einer besonderen Beilage (V, 1) erörtert. Die allgemeineren Erwägungen werden hier am Platz sein. Der Eifer, mit welchem Mrc.'s Lehre und Bibel schon zu seinen Lebzeiten und bis ins 4. Jahrhundert hinein bestritten worden ist, zeugt für die Bedeutung und die Zähigkeit dieses Gegners der katholischen Kirche. Wir wissen nicht, ob Mrc. bereits zum völligen Abschluß seiner Lehrbildung gekommen war und seiner Kirche bereits eine Bibel geschaffen hatte, als Justin in seiner Schrift gegen alle Häresien auch gegen ihn den Kampf eröffnete[3]. Es

1) c. Marc. I, 1. 29. IV, 11. 23. 34. V, 7 p. 48. 81 extr. 182. 220. 248. 294.

2) Tert. praescr. 42 *De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi.*

3) Apol. I, 26 cf. 58; dial. c. Tryph. 35; auch dial. 80 Otto p. 290 bezieht sich in erster Linie auf Marcion.

wäre möglich, daß durch die wachsende Gefährlichkeit und die festere Begründung des Marcionitismus erst in etwas späterer Zeit Justin veranlaßt wurde, die ausschließlich gegen Mrc. gerichtete Schrift zu verfassen, deren Irenäus gedenkt [1]. Verloren wie diese ist die von Eusebius als eine feine Arbeit gerühmte Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Mrc. Ebenso diejenige des Modestus, welche sich durch Gemeinverständlichkeit ausgezeichnet haben soll; diejenige des Rhodon, worin die Verzweigung der marcionitischen Parteien nach dem Tode des Meisters besonders ausführlich behandelt worden zu sein scheint [2], und diejenige des Hippolytus, von der wir gar nichts wissen [3]. Der Erste, der noch zu uns einigermaßen zusammenhängend über die Lehre und die Bibel Mrc.'s redet, ist Irenäus; aber er unterließ es in seiner großen „Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis" näher hierauf einzugehen, da er beabsichtigte, der Bestreitung Mrc.'s eine besondere Schrift zu widmen, in welcher er ihn aus seinen eigenen Schriften und insbesondere aus denjenigen Worten Jesu und Theilen der paulinischen Briefe zu widerlegen gedachte, welche Mrc. in sein NT aufgenommen oder, wie es vom Standpunkt des katholischen Gegners heißt, beibehalten hatte [4]. Die Bestimmtheit dieser schriftstellerischen Absicht bürgt uns dafür, daß Irenäus schon damals, als er sie aussprach, sich mit dem Gegenstand aus den Quellen vertraut gemacht hatte, so daß seine zerstreuten kürzeren Angaben größtes Gewicht haben. Irenäus scheint seine Absicht nicht mehr ausgeführt zu haben [5]. Aber seinen Gedanken ergriff Tertullian und

---

1) Iren. IV, 5, 4. Daß dieses *σύνταγμα* nicht etwa ein Theil des *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* war, muß feststehn. Über eine andere unhaltbare Vermuthung s. Ztschr. f. KG. VIII, 35 f. Eine bestimmte Bezugnahme auf Mrc.'s Ev. suchte Hahn, Ev. Mrc.'s (1823) S. 11 vergeblich in dem einzigen Fragment dieser Schrift nachzuweisen.

2) Eus. h. e. IV, 24, 3; 25; V, 13, 1—7.

3) Eus. h. e. VI, 22; Hier. v. ill. 61.

4) Iren. I, 27, 4 *Sed huic quidem, quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum, seorsum contradicemus, ex eius scriptis arguentes eum, et ex iis sermonibus, qui apud eum observati sunt, domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem eius faciemus praestante Deo.* — III, 12, 12 *Nos autem etiam ex his, quae adhuc apud eos custodiuntur, arguemus eos donante Deo in altera conscriptione.*

5) Die Erwähnung des Irenäus zwischen den antimarcionitischen

führte ihn in seinen fünf Büchern gegen Mrc. aus, einem seiner gereiftesten Werke, welches in einer dritten im J. 207 begonnenen Bearbeitung auf uns gekommen ist[1]. Schon in der ersten kürzeren Bearbeitung[2] hatte Tertullian Mrc.'s NT oder wenigstens dessen evangelischen Theil zur Beweisführung herangezogen. In der erweiterten letzten Auflage ist das 4. Buch dem Ev., das 5. dem Apostolicum des Gegners gewidmet. Tertullian will nicht eigentlich eine Kritik der ketzerischen Bibel geben, sondern in dem Kampf gegen die Lehre Mrc.'s, welchem sein ganzes Werk gilt, bildet es den letzten Waffengang, wenn dem Ketzer aus den von ihm selbst anerkannten Offenbarungsurkunden bewiesen wird, daß der gute Gott, der sich in Christus offenbart und welchen Paulus gepredigt hat, nicht ein Widersacher des Schöpfergotts und seiner Werke, des Judengotts und seiner Offenbarungen ist, und daß Christus nicht ein wesenloses Erscheinungsbild eines bis dahin unbekannten Gottes, sondern der fleischgewordene Sohn des Schöpfers und Gottes Israels ist. Mit den eigenen Waffen des Ketzers soll ihm nach dem von Irenäus ausgedachten, von Tertullian ausgeführten Plan der Todesstoß versetzt werden. Nur einleitend und in der Kürze führt Tertullian eine Art geschichtlichen Beweises für die Priorität des kirchlichen Evangelienkanons vor dem Ev. Mrc.'s und sucht der gegnerischen Behauptung, daß das Ev. der Kirche seiner Zeit d. h. nicht nur die Predigt und Heilslehre, sondern auch die evangelischen Urkunden von der apostolischen Zeit an durch eine Fluth von Fälschern überschwemmt worden seien, den Boden zu entziehen, welchen sie im Galaterbrief zu finden meinte (IV, 2—5). Alles weiter Folgende soll nur insofern eine Kritik des marcionitischen Evangelienbuches sein, als gezeigt wird, daß dasselbe überall

Schriftstellern Philippus und Modestus Eus. h. e. IV, 25 hat nichts zu bedeuten, da Eus. V, 8, 9 doch nur von dem betreffenden Versprechen des Irenäus zu sagen weiß.

1) c. Marc. I, 15. In Bezug auf die verschiedenen Auflagen des Werks vgl. Hauck, Tertullian's Leben u. Schriften S. 188 ff. 335 ff. Die Frage, ob die Ausarbeitung und Herausgabe der 5 Bücher durch andere literarische Arbeiten unterbrochen war (so noch Bonwetsch, Die Schriften Tertullians S. 48 ff.), berührt uns nicht.

2) Wenn nämlich auf diese sich bezieht de carne Christi 7 *Audiat igitur et Apelles, quid iam responsum sit a nobis Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocavimus.* Vgl. Hauck S. 190. 337 Anm.

Zeugnisse für die Lehre enthalte, welche Mrc. direkt in seinen Antithesen, indirekt durch seine Verstümmelung des kirchlichen Ev. zu beseitigen versucht habe [1]. Also nicht die Verschiedenheit des marcionitischen Textes vom kirchlichen soll dargestellt, sondern der Selbstwiderspruch zwischen dem Text Mrc.'s und der seiner Gestaltung zu Grunde liegenden Absicht und Lehre soll aufgedeckt werden. Dadurch wurde es möglich und sogar nothwendig, die im Buch der Antithesen aus dem Ev. und den Briefen des Paulus entwickelten Lehren und Beweise in und mit der Durchmusterung der marcionitischen Bibel zu erörtern [2]. Ferner hatte Tertullian nach seiner Bestimmung der Aufgabe an sich keinen Anlaß, die bei Mrc. fehlenden Stücke der parallelen kirchlichen Texte zu besprechen, deren wesentliche Zugehörigkeit zu beweisen oder auch nur auf deren Abwesenheit sowie auf die kleineren Änderungen und Umstellungen bei Mrc. aufmerksam zu machen. Er thut es gelegentlich doch, wo das

1) c. Marc. IV, 6 *Sed alium iam hinc inimus gradum, ipsum ut professi sumus* (cf. IV, 1) *evangelium Marcionis provocantes, sic quoque probaturi adulteratum. Certe enim totum quod elaboravit, etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatum ut dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab assertoribus eius intexta, competentia autem sententiae suae reservavit. Haec conveniemus, haec amplectemur, si nobiscum magis fuerint, si Marcionis praesumptionem percusserint. Tunc et illa constabit eodem vitio haereticae caecitatis erasa, quo et haec reservata.* Der Gedanke des gesperrt gedruckten Satzes wird dann weiter ausgeführt in der zweiten Hälfte des Kapitels. Ähnlich in Bezug auf die Briefe des Paulus V, 1 p. 276.

2) IV, 1 *Sed et istas* (sc. Antitheses) *proprio congressu cominus, id est per singulas iniectiones Pontici cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunderentur.* Auf diese Prüfung des Evangelienbuchs Mrc.'s hatte Tertullian schon I, 29 p. 83 III, 11 p. 136 (*nunc ut haec omnia ad evangelii distulerim examinationem*) vertröstet. Zu dieser macht er mit den Anfangsworten des 4. Buchs den Übergang: *Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit.* Dann wieder nach Bemerkungen über die Antithesen IV, 2 p. 162 *Transeo nunc ad evangelii, sane non Judaici sed Pontici, interim adulterati demonstrationem.* Auf die im 4. Buch gegebene Darstellung der *forma haeretici evangelii* bezieht es sich zurück V, 1 p. 276.

Verfahren Mrc.'s als ein ganz besonders boshaftes oder dreistes erschien; oder wo sich leicht zeigen ließ, daß der marcionitische Text ein Werk bewußter und doch ungenügender Kunst sei; oder wo Mrc. selbst durch Kritik der kirchlichen Textgestalt dazu herausgefordert hatte [1]. Aber immer wieder besinnt Tertullian sich auf seine selbstgestellte Aufgabe [2]. Aus den bisher angeführten Äußerungen ergibt sich auch bereits mit völliger Sicherheit, daß Tertullian bei der Ausarbeitung seines Werks das Ev. und das Apostolicum Mrc.'s in der Hand gehabt hat [3], und daß Alles, was er im 4. und 5. Buch an evangelischem

1) Es geschieht dies viel häufiger in der Besprechung der Briefe als des Ev. V, 3 p. 281 zu Gal. 3 u. 4 *ostenditur quid supra haeretica industria eraserit;* V, 4 p. 282 *erubescat spongia Marcionis*; V, 10 p. 304 nach Anführung des katholischen Textes von 1 Kor. 15, 45 *licet stultissimus haereticus noluerit ita esse; „dominum" enim posuit novissimum pro novissimo „Adam" . . . Sed falsum relucet;* V, 13 p. 313 über die Verwüstung des Römerbriefs überhaupt; V, 14 p 316 beim Übergang zu Rom. 10, 2 *Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae*; p. 317 in Bezug auf die Haupttheile von Rom. 10 u. 11 *haec si Marcion de industria erasit, quid apostolus eius exclamat;* V, 15 p. 319 zu 1 Thess. 2, 15 (*„prophetas suos"*) *licet „suos" adiectio sit haeretici;* V, 16 p. 321 zu 2 Thess. 1, 6 f. *sed flammam et ignem delendo haereticus exstinxit . . . Lucet tamen vanitas liturae;* V, 17 p. 326 zu Eph. 2, 20 *abstulit haereticus et „prophetarum"*; p. 327 zu Eph. 3, 9 *rapuit haereticus „in" praepositionem*, dazu eine allgemeine Vorbemerkung; p. 329 zu Eph. 6, 2 *Marcion abstulit „hoc est enim primum in promissione praeceptum"*. Andrerseits V, 5 p. 288 f. zu 1 Kor. 10, 5 *etiam Marcion servat.* — IV, 25 p 223 wird ausnahmsweise und mit ausdrücklicher Bemerkung der katholische Text von Lc. 10, 25 citirt, dann erst *in haeretico* (evangelio) *„vita" solummodo posita est, sine „aeternae" mentione.* Dazu p. 229 *viderit nunc, si „aeternam" nostri addiderint.* Die Bemerkungen zu Lc. 12, 51 und 23, 34 s. gleich nachher oben im Text.

2) Nach Besprechung der Verstümmelung von Gal. 2 corrigirt sich Tert. V, 3 p. 282 *nisi quod ex abundanti retracto quae abstulit, cum validius sit, illum ex his revinci quae servavit.* Ebenso nach Anführung von Mt. 19 als eines von Mrc. nicht anerkannten Stücks IV, 34 p. 247 *sed quatenus ex his revincendus es, quae recepisti, sic tibi occurram, ac si meus Christus* etc.

3) S. die Belege S. 601 A 2; S. 602 A. 1. 2. Die Zweifel der Älteren hieran hat Hahn S. 91 ff 114 ff. für jeden Urtheilsfähigen für immer widerlegt cf. Ritschl S. 38 f.

oder apostolischem Text und Stoff zum Gegenstand seiner Kritik macht, sofern er nicht ausdrücklich das Gegentheil versichert, aus der griechischen Bibel Mrc.'s entweder wörtlich übersetzt[1] oder frei dem Inhalt nach ausgezogen ist. Es mag ja sein, daß Tertullian hier und dort einmal seine eigene Bibel zum Zweck der Vergleichung aufschlug. Aber er hat es nicht einmal an den Stellen regelmäßig gethan, wo er den Ketzer einer Textfälschung beschuldigt. Sonst hätte er dabei nicht solche Versehen begehen können, wie wir sie ihm nachweisen können. Mrc. soll Lc. 12, 51 *διαμερισμόν* aus ursprünglichem *μάχαιραν* emendirt haben. Und doch hat unseres Wissens niemals ein kirchlicher Text an dieser Stelle etwas Anderes gelesen, als Mrc. Tertullian verwechselt die verwandte Stelle Mt. 10, 34 mit der vorliegenden[2]. Zu Lc. 23, 34 bemerkt er (IV, 42): *Vestitum plane eius a militibus divisum, partim sorte concessum Marcion abstulit.* Was Tertullian vermißt, stand aber genau so, wie er es angibt, auch in keinem kirchlichen Texte hier, sondern nur Joh. 19, 23. Tertullian verließ sich also, was den kirchlichen Text anlangt, selbst in diesen Fällen, wo es auf Wörter und kleine Sätze ankam, auf sein Gedächtnis. Um wie viel mehr wird das die Regel da gewesen sein, wo er sich, seinem Plan getreu, daran genügen ließ, aus Mrc.'s Bibel Mrc.'s Lehre zu bestreiten. Dieser Plan brachte es mit sich, daß Tertullian vorwiegend solche Stücke auswählte, in welchen Mrc.'s Text sich nicht wesentlich von dem kirchlichen unterschied. Wie er schon in den früheren Büchern des Werks sich gelegentlich auf die der Kirche mit dem Ketzer gemeinsamen Theile des Kanons als die auch für den Gegner beweiskräftigen Beweisstücke zurückzieht[3], so ist dies im 4 und 5. Buch die niemals vergessene Regel. Ferner erforderte Tertullians Absicht durchaus keine Vollständigkeit Um so mehr konnte er sich durch die Rücksicht auf eine an sich angemessene und ziemlich gleichmäßige Länge der einzelnen Bücher seines Werks[4] bestimmen lassen, gegen

1) Hierüber s. oben S. 51 f.

2) IV, 29 p. 240. Auch III, 14 p. 141 vermischt er beide Parallelstellen s. Beil. V, 2 zu Lc. 12, 51.

3) II, 27 p. 118 *Etiam commune testabitur evangelium dicente Christo.* — III, 14 p. 141 *Quodsi Joannem* (als Verfasser der Apokalypse) *agnitum non vis, habes communem magistrum Paulum.*

4) Auch Clemens und andere Kirchenschriftsteller der Zeit beobachteten diese Rücksicht s. oben S. 77 A. 2.

Ende des 4. wie des 5. Buchs in immer größeren Sprüngen dem Ende des marcionitischen Ev. und Apostolicums zuzueilen. Auch die Furcht, Gedanken zu wiederholen, welche schon an frühere Stellen des einen oder des anderen Bibeltheiles angeknüpft waren, veranlaßte eine geringere Ausbeutung der späteren Stücke [1]. Über den Galaterbrief, der an der Spitze des Apostolicums stand, hören wir beinah doppelt soviel als über den mehr als dreimal so großen Römerbrief [2]. Beim Übergang zu den kleineren Briefen entschuldigt Tertullian fast, daß er auch aus diesen noch Einzelnes aushebe [3]; und über den letzten Brief der marcionitischen Sammlung, denjenigen an Philemon, macht er gar keine der Idee seines Werks entsprechende, sondern nur einige historisch-kritische Bemerkungen.

Aus alle dem ergibt sich mit Sicherheit, welche Dienste uns Tertullians Antimarcion für die Kenntnis der marcionitischen Bibel leisten kann. Was Tertullian aus dem vor ihm aufgeschlagenen Buch positiv mittheilt, mag er dabei auf die Verschiedenheit vom kirchlichen Text ausdrücklich hinweisen oder nicht, verdient unbedingten Glauben. Daraus aber, daß Tertullian etwas übergeht, mag es viel oder wenig sein, folgt weder, daß es bei Mrc. fehlte, noch daß es ohne bedeutsame Veränderung bei ihm zu lesen war. Diese zweiseitige negative Regel gilt insbesondere für die späteren Theile sowohl des Ev. als des Apostolicums. Schwieriger ist es natürlich zu entscheiden, ob die Erwägungen, welche Tertullian dem Gegner als Beweggründe für seine Gestaltung des Textes und des Kanons zuschreibt, nur Folgerungen des scharfsinnigen Polemikers sind, oder ob sie den Antithesen Mrc.'s entnommen sind. Ein wörtliches Citat aus denselben, welches mit diplomatischer Sicherheit festzustellen wäre, gibt Tertullian nicht. Trotzdem ist es bei einigem Aufmerken auf den Ausdruck kein vergebliches Unternehmen, zu scheiden, was Vermuthung und Deutung Tertullians, was dagegen aus den Quellen, den eigenen Schriften Mrc.'s geschöpfter

1) V, 16 in. *Cogimur quaedam identidem iterare, ut cohaerentia eis confirmemus.*

2) In der Ausgabe von Leopold, welche hiefür bequemer ist als die von Öhler, gehören dem Galaterbrief $9^1/_2$ Seiten, dem Römerbrief wenig mehr als 6 Seiten.

3) V, 15 in. *Brevioribus quoque epistulis non pigebit intendere. Est sapor et in paucis.*

Bericht ist. Tertullian war ein leidenschaftlicher Mensch und in der Hitze des Kampfs am wenigsten geneigt zu wohlwollender Auslegung der gegnerischen Äußerungen, aber diese Eigenschaften zeigen sich mit am wenigsten in diesem Werk ausdauernden Fleißes. Dazu kommt, daß Tertullian in diesem Hauptwerk ebenso wie in den Schriften über das Fleisch Christi und die Auferstehung des Fleisches auch Marcioniten als Leser im Auge hatte. Es war ihm begegnet, daß die zweite Auflage seines Antimarcion, noch ehe sie die letzte Feile erhalten hatte und förmlich herausgegeben war, von einem Freunde, der dann selbst zur Häresie abfiel, unterschlagen und, wahrscheinlich in marcionitischen Kreisen, verbreitet wurde [1]. Die Gegner im literarischen Kampf standen sich äußerlich nahe und hatten einander im Auge. Das hätte selbst den Unredlichen vorsichtig gemacht. Der im Kampf geübte Tertullian bedurfte kaum solcher Mahnung.

Nächst Tertullians Antimarcion, wozu noch manche zerstreute Stellen seiner übrigen Schriften ergänzend hinzutreten, ist unsere ergiebigste Quelle für die Kunde von Mrc.'s NT das große Kapitel, welches Epiphanius der Bestreitung Mrc.'s gewidmet hat. Eine größere Verschiedenheit zwischen zwei im wesentlichen übereinstimmenden Bestreitern desselben Gegners, als zwischen Tertullian und Epiphanius, kann es kaum geben. So scharfsinnig und literarisch gewandt der Eine, so stumpfsinnig, zerstreut und gedankenlos ist der Andere. Obwohl nun Epiphanius diese Eigenschaften in dem Kapitel über Mrc. nicht weniger als in den meisten anderen Theilen seines Panarion an den Tag legt, so sind doch hier seine Angaben von größerem Werth als vielleicht an irgend einem anderen Punkt der älteren Ketzergeschichte. Schon das ist nicht unwesentlich, daß Epiphanius als Bischof von Salamis auf Cypern in seiner unmittelbaren Nähe marcionitische Gemeinden hatte, persönlich mit Marcioniten in Berührung gekommen und über ihre damaligen Gebräuche unterrichtet war [2]. Der Marcionitismus war damals in

1) Tert. c. Marc I, 1. Vgl. dazu Bonwetsch S. 43 A. 2 gegen Hauck S. 335.

2) Epiph. haer. 42, 1 p. 302ᵃ; 42, 3 p. 304ᶜ ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα. Mit einem Marcioniten oder mehreren — der Text ist verwirrt — hatte er über die Versuchungsgeschichte disputirt, welche jene für unglaublich erklärten.

jenen Gegenden eine sehr gefährliche Macht. Im Jahr nach dem Tode des Epiphanius († 403) zeigt sich Chrysostomus auf seiner Reise nach Kukusus aufs höchste besorgt um die von den Marcioniten schwer bedrängte katholische Kirche zu Salamis. Er selbst hatte noch unmittelbar vor seiner Verbannung in Konstantinopel Schritte zu ihrem Schutz gethan. Andere sollen jetzt die darauf bezüglichen Verhandlungen zu Ende führen[1]. So war Epiphanius auch in Bezug auf das NT der Marcioniten nicht auf die älteren antimarcionitischen Schriften angewiesen, welche er allerdings auch benutzt hat. Er hatte sich schon mehrere Jahre vor Abfassung des Panarion (a. 374—76) eine marcionitische Bibel zu verschaffen gewußt und zum Zweck einer Widerlegung der marcionitischen Lehre Auszüge daraus gemacht. Die damals unvollendet gebliebene Arbeit hat er ohne jede absichtliche Veränderung in sein Panarion aufgenommen[2]. Trotz aller Ungenauigkeiten, welche er nachweislich schon bei Anfertigung der Quellenauszüge sich zu Schulden kommen ließ und durch seine nachfolgenden Erwägungen meist nur verschlimmert hat, haben wir es doch hier im ganzen mit Thatsachen und nicht mit Vermuthungen zu thun.

Die dritte Quelle unserer Kunde von Mrc.'s NT sind nicht der Zeit, sondern der Ergiebigkeit nach die Dialoge des „Adamantius" oder, wie man ungenau sich ausdrückt, des Pseudoorigenes. Durch die Veröffentlichung von Rufins lateinischer Übersetzung derselben[3] hat nicht nur der Text dieser merkwürdigen Schrift eine neue, im wesentlichen sichere Grundlage erhalten, es ist uns hiedurch auch in schriftstellerischer Hinsicht das ursprüngliche Werk des unbekannten Verfassers erst bekannt geworden. An anderem Orte versuchte ich dies näher auszuführen und zugleich das Verhältnis dieser Dialoge zu den mannigfaltigen darin verarbeiteten älteren Schriften zu bestimmen[4]. Geschrieben wurden die Dialoge um 310—313 wahrscheinlich im Sprengel von Antiochien; in wie weit sie aber eine unmittelbare Kunde von der marcionitischen Lehre und Bibel ihrer Zeit wiedergeben, ist sehr zweifelhaft. Da ihr Verfasser in seiner

1) Chrysostomi epist. 221 (ed. Montfaucon III, 722 c).

2) S. das Nähere in Beil. V, 1, 1.

3) P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota (1883) I, 1—129.

4) In der Ztschr. für Kirchengesch. IX, 193—239.

Darstellung der valentinianischen Lehre wesentlich nur eine Copie eines Dialogs des Methodius gibt, so ist es nicht unmöglich, daß auch die den 1. und 2. Theil ausmachende Bestreitung des Marcionitismus wesentlich nur eine Umarbeitung einer älteren antimarcionitischen Schrift oder mehrerer solcher ist. Und da er bei aller sklavischen Abhängigkeit von Methodius in dem antivalentinianischen Theile doch in dessen Benützung nichts weniger als gewissenhaft verfährt, indem er z. B aus einer von Methodius fingirten Rede eines Valentinianers eine authentische Schrift Valentins macht, so ist den Bedenken gegen die Zuverlässigkeit seiner Mittheilungen über die marcionitische Bibel und Lehre ziemlich freier Spielraum gelassen. Doch finden sich gerade in Bezug auf die Bibel Mrc.'s zahlreiche Angaben, welche durch ihre Bestimmtheit den unwiderstehlichen Eindruck machen, daß ihnen zu irgend welcher Zeit, sei es nun um 310 oder zur Zeit der Abfassung der in den Dialogen verarbeiteten älteren antimarcionitischen Schriften, eine Wirklichkeit entsprochen haben müsse. Dieser Eindruck wird bestätigt durch vielfaches Zusammentreffen der Dialoge mit den Angaben der besseren Zeugen, und wiederum dienen die Dialoge manchmal dazu, Dunkelheiten aufzuklären, welche die sonstigen Nachrichten zurücklassen [1].

Von Bedeutung sind ferner die nicht seltenen Bezugnahmen des Origenes auf Marcionitisches. Es war nicht die Art dieses Gelehrten, von anderen Schriftstellern Entlehntes als Eigenes vorzutragen oder nach bloßem Hörensagen zu urtheilen. Nach glaubwürdiger Überlieferung hat Ambrosius, der Freund des Origenes und der Förderer seiner Studien, der marcionitischen Partei angehört, ehe ihn Origenes für den Glauben der Kirche gewann [2]. So werden eigene Studien des Origenes zu Grunde liegen, so oft er marcionitische Auslegungen einzelner Bibelstellen bestreitet [3] oder die Undurchführbarkeit ihrer exegetischen

1) Über die Einzelfragen s. Beil. V, 1, 2.

2) Hieron. v. ill. 56; Epiph. haer. 64, 3 (dieser erwähnt daneben die Überlieferung, daß er Sabellianer gewesen). Beide sind unabhängig von Eus. h. e. VI, 18, 1, der ihn zu einem Valentinianer macht, und scheinen durch Origenes bestätigt zu werden, welcher kurz hinter einer Auseinandersetzung mit Marcioniten der früheren häretischen Verirrung des Ambrosius gedenkt (comm. in Jo. tom. V; Delarue IV, 98c. 99b).

3) De princ. II, 5, 4 (vol. I, 88); in Exod. (II, 112—120); in Matth. (III, 655); in Lucam (III, 962); in Joh. (IV, 98); in ep. ad Rom. (IV, 557).

Grundsätze nachweist[1] oder von einzelnen Stücken angibt, daß sie in Mrc.'s Bibel fehlten oder vorhanden waren[2]. Einen Theil dieser Bemerkungen können wir, da die betreffenden Commentare des Origenes verloren sind, nur auf einem Umwege aus denjenigen des Hieronymus gewinnen, und eben hierauf beruht der Werth dessen, was Hieronymus über Mrc. zu sagen weiß (Beil. V, 1, 3). Mannigfache Berührung mit Marcioniten, einige Kenntnis ihrer gottesdienstlichen Bräuche und ihrer Auslegung einzelner Stellen hatte noch Chrysostomus[3]. Ob er ihre Bibel je gesehen hat, läßt sich nicht beurtheilen. Der letzte Grieche, bei dem wir eine Kenntnis des oder eines Ev. der Marcioniten finden, ist Isidor von Pelusium. In einem seiner kleinen Briefe, worin er meist auf Anfragen gutachtliche Antwort gibt, erwähnt er nicht nur einen einzelnen Defect und eine einzelne marcionitische Textfälschung, sondern will auch wissen, an welcher Stelle des Buchs die letztere sich finde[4].

So lange es marcionitische Gemeinden gab, hat es auch eine besondere marcionitische Bibel gegeben. Es kann nicht bezweifelt werden, daß sie auch ins Syrische übersetzt worden ist. Früh hat sich die Sekte in Edessa und den dortigen Gegenden festgesetzt. Schon Bardesan († 222) hat sie in syrisch geschriebenen Dialogen bekämpft, und der Vertreter einer besonderen marcionitischen Lehre, Prepon im östlichen Syrien, hat eine Streit-

1) Comm in Exod. (II, 112. 120); Sel. in psalmos (II, 677); in ep. ad Rom. (IV, 494).

2) Fragm. in Luc. (III, 981); ein anderes s. Beil. V, 2 zu Lc. 11, 3; in Joh. tom. X, 4 (IV, 165); in ep. ad. Rom. (IV, 687).

3) Vgl. schon oben S. 607 A. 1. Ferner hom. 38 (al. 39) in Matth. (Montfaucon VII, 427); hom. 40 in 1 Kor. (X, 378); hom. 8 in 2 Kor. (X, 493); comm. in Gal. (X, 667); hom. 7 in Philipp. (XI, 246); hom. 3 in 2 Tim. (XI, 674).

4) Der Brief möge ganz hier stehen. Epist. I, 371 (Migne 78, 393) *Πανσοφίῳ· Εἰ προΐσχεται ὁ τῆς Μαρκίωνος συνήγορος βλασφημίας τὸ παρ' ἐκείνοις ὀνομαζόμενον εὐαγγέλιον, λαβὼν ἀνάγνωθι καὶ εὑρήσεις εὐθὺς ἐν προοιμίοις τὴν ἀτοπίαν. αὐτὴν γὰρ τὴν κατάγουσαν ἐπὶ Χριστὸν ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ γενεαλογίαν ἀπέτεμον. Καὶ μικρὸν ὕστερον προϊὼν ἄλλην ὄψει κακόνοιαν. Ἀμείψαντες γὰρ τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν „οὐκ ἦλθον“ λέγοντος „καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας“ ἐποίησαν· „δοκεῖτε ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι“. Ἐκ τούτων δὲ εἴσῃ, ὅπως ἔχθραν ταῖς δυσὶ διαθήκαις κατασκευάζουσι, ξένον εἶναι τοῦ νόμου τὸν Χριστὸν σχεδιάσαντες.*

schrift an Bardesan gerichtet[1]. Wo wir aber Näheres über die syrischen Marcioniten hören, bei Ephraim, werden sie auch wegen ihres hartnäckigen Festhaltens an ihrem verstümmelten Ev. und ihren hl. Schriften überhaupt getadelt. Die Aufforderung zur Fürbitte für sie begründet Ephraim mit den Worten: „Denn Glieder sind sie, die von uns weg gefangen geführt worden sind. Siehe, ihre Fesseln sind (bestehen) in ihren Büchern und ihre Ketten in ihren Schriften"[2]. Es sind die von Mrc. selbst verfertigten biblischen Bücher, welche in den Gottesdiensten der Marcioniten statt der beiden Testamente[3] vorgelesen werden. Ephraim kennt Mrc.'s Bibel und marcionitische Lehrschriften aus eigenem Studium. Er weiß von einzelnen Sprüchen, ob sie in Mrc.'s Evangelium oder Apostolicum stehen oder nicht. An einer in mehr als einer Hinsicht wichtigen Stelle sagt er: „Es haben sich die Ungläubigen erfrecht und Schriftworte getilgt, damit sie nicht widerlegt würden. Aber durch eines, das sie haben stehen lassen, werden sie in die Enge getrieben. Der Herr hat es in seiner Schrift bewahrt, und sie haben es nicht getilgt, wie die übrigen. Aber vielleicht tilgen sie es jetzt . . . Er gebietet und spricht wahrhaftig: Einen Meister auf Erden sollt ihr nicht nen-

1) Hippol. refut. VII, 31; Eus. h. e. IV, 30, 1; Epiph. haer. 56, 1; Forsch. I, 378 ff.

2) Sermo 47 adv. haereses (Opera syr.-lat ed. Rom.) II, 542. Diese 56 metrischen Madrasche sind hauptsächlich gegen Marcion, Bardesan und Mani gerichtet, sermo 34—51 fast ausschließlich gegen Marcion.

3) Sermo 56, wo zunächst von Bardesan und Mani gehandelt wird, erhält dann doch Mrc. den Vortritt, wo es sich um die Bibel handelt, p. 558: „Errötheten sie und schämten sie sich denn nicht, daß im Namen von Menschen ihre (heiligen) Schriften geschrieben sind? und kein Schriftgelehrter aufsteht und liest: ‚Also spricht der Herr Zebaoth', sondern ‚also spricht der wahnsinnige Marcion und Mani und Bardesan'". Nachher p. 559 wird die katholische Kirche selig gepriesen, daß in ihr jene Ketzerbibeln nicht zu finden sind, sondern „die beiden Testamente des Königs und des Königssohnes in ihrer Bundeslade liegen". Zu Anfang des sermo 22 p. 485 erinnert sich Ephraim an die gleiche Zahl der syrischen Buchstaben (22) und vergleicht die weder einen Abzug noch eine Zuthat erleidende Geschlossenheit des Alphabets mit der gleichen Eigenschaft des geschriebenen Ev. Der erste Ketzer, dem er eine Versündigung dagegen vorwirft, ist Mrc. Cf. sermo 38 p 526: diese Ketzer haben es schlimmer gemacht als die, welche Christum kreuzigten, seinen Leibrock aber unzerrissen ließen.

nen"[1]. Mit Rücksicht darauf, daß Mrc. Eph. 5, 2 nicht getilgt hatte, bemerkt Ephraim: „Siehe, es ist für sie wie auch für uns über den Sohn Gottes geschrieben, daß er ein Opfer und Wohlgeruch Gotte geworden ist"[2]. In einer gegen Mrc. gerichteten Erörterung von Jesu Auftreten in Nazareth bekundet Ephraim eine genaue Kenntnis von dem, was Mrc. von dieser Perikope und vor derselben hatte stehen lassen[3]. An dieser wie an anderen

1) Sermo 24 p. 491. Es handelt sich hier darum, daß die Marcioniten im Unterschied von anderen Sekten, welche nicht nach ihren Stiftern genannt sein wollen, sondern auf den Namen der katholischen Kirche Anspruch erheben, sich ungescheut nach Mrc. nennen (p. 493, später sermo 56 p. 558 dasselbe außerdem von den Bardesaniten und Manichäern). Das Citat ist aus Mt. 23, 8 f. gebildet. Darüber nachher.

2) Sermo 36 p. 521. Daß Marcioniten gemeint sind, ergibt sich nicht nur aus dem Zusammenhang von serm. 34—51, sondern auch aus der Verwerthung von Eph. 5, 2 an dieser Stelle.

3) Ephraemi Evangelii concord. expos. ed. Moesinger p. 128 f. Über diese Stelle ausführlich Forsch. I, 153 f. s. auch unten Beil. V, 2 zu Lc. 4, 16 ff Ephr. p. 128 *Nonne dabatur et alius populus aut alia terra, quam Judaeorum? Sed hoc scriptum est, ut Marcionistae mendacii arguerentur et reprehenderentur.* Cf. Tert. IV, 7 p. 169 *debuerit . . . in Pontum potius descendere quam in Galilaeam* — Ephr. p. 129 *Ex cultu enim eorum probatur, quod de deo eorum ad eos loquutus est, secus enim extra synagogas eum praedicare oportuit . . . Nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt, nisi hoc unum „Medice, cura te ipsum" . . . Non est verosimile, quod hoc verbum Christi ad iram eos excitavit. At si de creatore ad eos loquutus esset, et ideo ei hoc responsum dedissent et eduxissent eum, ut eum detruderent, cur alio in loco evangelista talia non indicat?* Cf. Tert. IV, 7 p. 170 in Bezug auf das Auftreten in Kapernaum *„Stupebant autem omnes ad doctrinam eius". Plane. „Quoniam, inquit, in potestate erat sermo eius", non quoniam adversus legem et prophetas docebat . . . . Alioquin non stuperent, sed horrerent . . . quia nec potuisset adversus legem et prophetas docere et hoc nomine adversus creatorem, non praemissa diversae atque aemulae divinitatis professione. Cum ergo nihil tale scriptura significet . . . facilius ostendit, secundum creatorem docuisse illum, quia non negavit, quam adversus creatorem, quia non significavit.* IV, 8 p. 182 *Et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito unius proverbii eiectus refertur.* Zu Lc. 5, 20 entwickelte Tert. IV, 10 p. 178 und Ephraim l. l. p. 60 unter anderem den gleichen Gedanken, daß Sünden nur der vergeben könne, gegen welchen gesündigt wurde. Zu Lc. 5, 31 betonen Tert. IV, 11 p. 180 und Ephraim p. 61, daß Jesus damit die moralische Gesundheit der gesetzestreuen Juden anerkenne.

berührt sich aber Ephraim so nahe mit Tertullian, daß man auf den Gedanken gerathen könnte, Tertullians Antimarcion sei durch Vermittlung einer griechischen Übersetzung in Edessa bekannt geworden, oder auf den weniger unwahrscheinlichen Einfall, daß eine schon von Tertullian benutzte griechische Streitschrift gegen Mrc. auch den syrischen Katholiken in ihrem anhaltenden Kampf gegen den Marcionitismus gute Dienste geleistet habe. Ohne diese letztere Möglichkeit völlig abweisen zu wollen, muß ich es doch für viel wahrscheinlicher und allein zur Erklärung des ganzen Thatbestandes ausreichend erklären, daß Ephraim aus denselben marcionitischen Schriften wie Tertullian geschöpft hat, also vor allem aus den Antithesen. Hatten die Marcioniten in Syrien eine Übersetzung der Bibel ihres Meisters, so werden sie auch das symbolische Buch ihrer Kirche sich zugeeignet haben. Unter den Banden, die sie gefangen halten, scheint Ephraim hl. Schriften und andere Bücher zu unterscheiden; und er selbst kennt und citirt den Mrc. als Schriftsteller[1]. Ephraim ist also

---

In Lc. 8, 24 finden Tert. IV, 20 p. 208 und Ephraim p. 75, daß Jesus nicht nur Milde, sondern auch drohende Gewalt bewiesen habe. Zu Lc. 11, 27 und zugleich zu Lc. 8, 20, welche Stellen auch nach Tert. III, 11 p. 136; IV, 26 p. 232; de carne Christi 7 p. 441 von Mrc. (in den Antithesen) in Beziehung zu einander gesetzt worden waren, bemerkt Ephraim p. 122 *Marcion dicit: „His verbis solummodo tentarunt, num vere notus esset“* cf. Tert. IV, 19 p. 206 f. Cf. auch im allgemeinen Ephraim p. 197 und Tert. IV, 22 zu Lc. 9, 18 ff. Die Berufung Mrc.'s auf die Uneigentlichkeit des Wortes „Leib“ in der Abendmahlsstiftung Ephraim p. 123 ist bei Tert. IV, 40 p. 267 leicht wiederzufinden. Daß Mrc. aus Anlaß der 10 Aussätzigen Lc. 17, 12 an den aussätzigen Naeman erinnert und die Dürftigkeit des Judengottes verspottet hatte, erfahren wir aus Ephr. serm. 43 (opp. syr. II, 596) und aus Tert. IV, 35 p. 253.

1) Sermo 48 p. 543 „Marcion, welcher den Fremden (d. h. den in Christus offenbarten fremden Gott) beschrieben (in seinen Schriften verkündigt) hat, hat sich selbst dem Fremden entfremdet“. — Sermo 50 p. 548 wirft er dem Mrc. unter Berufung auf dessen „Lektionen“ vor, daß er durch boshafte, wie es scheint ans Obscöne streifende Deutungen von Gen. 1, 2 und Exod. 19, 10—15 den Gott des AT's gelästert habe. — Da sich Mrc. viel mit der Person des Pharao zu schaffen gemacht hat (Tert. II, 14 extr. Orig. in Exod. vol II, 112—120), so wird es wohl auch auf eine Schrift Mrc.'s zurückgehn, was Ephr. sermo 39 p. 527 von marcionitischem Spott über Psalm 136, 15, über die angebliche Barmherzigkeit Gottes in der Vernichtung Pharaos zu sagen weiß.

ein selbständiger Zeuge nicht nur für die Lehre der syrischen Marcioniten seiner Zeit, sondern auch für die Schriften Mrc.'s.

Fehlt es uns somit nicht an mannigfaltigen Nachrichten über Mrc.'s Bibel, so fragt es sich allerdings, inwieweit wir auch nach den jüngeren Nachrichten über das ursprüngliche Werk des Meisters urtheilen dürfen. Es bedarf keines ausdrücklichen Zeugnisses und keines Beweises, daß der Text dieser Bibel ebenso wie derjenige der katholischen Bibel im Laufe der Jahrhunderte allerlei Veränderungen erlitten hat, und zwar nicht nur durch die Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern auch durch den Wunsch der Bibelleser und Bibelerklärer, möglichst Deutliches, Unanstößiges, der eigenen Lehrmeinung Entsprechendes in der Bibel zu finden. Nun versichert uns aber Tertullian auch ausdrücklich, daß die Marcioniten schon zu seiner Zeit, gedrängt durch die Polemik der Katholiken, fort und fort an ihrem Evangelientext Veränderungen vornahmen[1]. Die Bemerkung ist eine ganz beiläufige; sie soll den ironischen Rathschlag rechtfertigen, die Marcioniten möchten auch die drei von Mrc. bei Seite gelassenen Evv. nach dem Muster seiner Bearbeitung des Lucas und im Sinne ihrer Lehre bearbeiten. Auch „Adamantius" im Dialog sagt da, wo er den mit den theologischen Gegensätzen unbekannten Kampfrichter über die marcionitische Bibel im allgemeinen belehren will, daß die Marcioniten bis zu seiner Gegenwart die Bibelrevision Mrc.'s fortsetzen, indem sie das ihrer Lehre Widersprechende ausmerzen[2]. Diese Nachrichten sind durchaus glaubwürdig. Die marcionitische Kirche führte nicht ein Stillleben wie z. B. die Nazaräer, sondern suchte sich, wie

1) c. Marc. IV, 5 p. 167 *Nam et cotidie reformant illud* (sc. evangelium), *prout a nobis cotidie revincuntur.* Cf. im allgemeinen praescr. 42 *Idem licuit Valentinianis, quod Valentino, idem Marcionitis, quod Marcioni, de arbitr o suo fidem innovare.*

2) Delarue I, 857[a] *ὁ γὰρ σχεταῖος* (Wetstein wollte *σχέτλιος*) *Μαρκίων ῥαδιουργήσας τὰ κατὰ τὸν ἀπόστολον οὐ παντάπασιν ἀπήλειψε. καὶ οὗτοι μέχρι τοῦ δεῦρο περιαιροῦσιν ὅσα ἂν μὴ συντρέχοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ.* Der Text scheint gelitten zu haben. Deutlicher ist der lateinische (Caspari, Anecd. I, 57) *Infelix enim Marcion, cum adulterasset scripturas, apostoli codicem non est ausus in omnibus vel falsare vel etiam delere; sed isti etiam nunc, quae eis visa fuerint, auferunt, id est ea, quae assertionibus suis videntur esse contraria, et ea sola derelinquunt quae adversa sibi esse non intellexerunt.*

wir sahen, bis ins 5. Jahrhundert hinein in beständigem Kampf mit der katholischen Kirche zu behaupten und auszubreiten. Dieser Kampf konnte gerade bei der Art der Bestreitung, welche von Irenäus an in der antimarcionitischen Litteratur sich forterbte, nicht ohne Einfluß auf die marcionitische Bibel bleiben. Damit ist aber auch die Richtung angezeigt, in welcher die Marcioniten bemüht sein mußten, ihre Bibel zu verbessern. Es ist eben die, welche Tertullian und Adamantius bezeichnen. Es galt Stellen, welche die Katholiken mit Erfolg gegen die Lehre der Sekte anführten, zu beseitigen oder so zu ändern, daß sie nicht mehr gegen Mrc.'s Lehre zeugten. Es wird aus der Erfahrung geredet sein, wenn Ephraim an einer vorhin S. 610 angeführten Stelle die Vermuthung hinwirft, die Marcioniten möchten in Zukunft ein von Mrc. stehen gelassenes Wort Jesu beseitigen, nachdem er sie damit geschlagen habe. Es konnte auch geschehen, daß man Zusätze machte, welche die Lehre der Partei schärfer ausdrückten, als es Mrc.'s Bibel ursprünglich gethan hatte; daß man diese Lehre sichern wollte, indem man sie direkter, als es Mrc. gewagt hatte, auf die Auktorität Jesu und des Apostels zurückführte. Völlig ausgeschlossen ist durch die vorhandenen Nachrichten und durch die Natur der geschichtlichen Entwicklung, soweit wir sie kennen, nur dies, daß die späteren Marcioniten darauf ausgegangen wären, ihre Bibel der katholischen Bibel zu conformiren[1]. Jenen Rath Tertullians, ihren Kanon zu erweitern oder mit andern Worten, die interpolirende Thätigkeit des Meisters auf die von ihm beseitigten Theile des NT's auszudehnen, haben sie nicht befolgt. Was den Namen Mrc.'s trug[2], hielt fest an seinem Ev. und seinem Apostolicum, wie an dem schroffen Gegensatz gegen die katholische Lehre. Wie die sach-

---

1) Das war die Meinung von Hahn S. 224 ff., welcher Ritschl S. 37 beitrat. Dagegen gelegentlich Volkmar S. 47 f.

2) Von Apelles wäre hier abzusehen, auch wenn die Nachrichten über seinen Gebrauch hl. Schriften weniger verworren wären (cf. Harnack, De Apellis gnosi p. 74 f.); ebenso von Lucanus, über dessen Evangeliengebrauch Origenes (c. Cels. II, 27 Delarue I, 411) nichts wußte. Diese waren so wenig Marcioniten, daß man sie und daß sie selbst sich auch nicht mehr so nannten. Über die Partei der Artotyriten, welche an Mrc.'s Kanon festgehalten zu haben scheint sowie über die hl. Schriften anderer scheinbar oder angeblich marcionitischer Parteien späterer Zeit s. Beil. V, 1, 5 cf. auch Beil. V, 1, 4.

lichen Veränderungen der Lehre innerhalb der marcionitischen Partei Verschärfungen dieses Gegensatzes waren, so kann auch der Bibeltext der Marcioniten absichtliche Änderungen nur zu dem Zweck erfahren haben, ihn noch marcionitischer zu gestalten. Wenn die katholischen Gegner die Marcioniten zu der Entscheidung drängten, entweder die Güte des atl. Gottes anzuerkennen, oder ihn auch nicht mehr den Gerechten, sondern geradezu und ausschließlich böse zu nennen[1], so war es nur die trotzige Antwort hierauf, wenn jener Marcus des Dialogs, der Vertreter einer schismatischen Partei innerhalb der marcionitischen Kirche, Letzteres geradezu aussprach[2]. Wenn Mrc. gelehrt hatte, daß der gute Gott nur die Seelen, nicht die Leiber zu retten gekommen sei, wobei auch die Mehrheit seiner Partei beharrte[3], so überbot derselbe Marcus den Spiritualismus des Meisters, indem er unter Berufung auf 1 Kor. 5, 5 die Beseligung auf den Geist beschränkte, die Seele aber davon ausschloß. Mrc. selbst hatte den Abschnitt 1 Kor. 15, 35—45 wesentlich so, wie die Kirche ihn überliefert hatte, seinen Gemeinden dargeboten und sich damit begnügt zu lehren, der „geistliche Leib" sei eben nicht Leib oder Fleisch, sondern Geist, und die Seele werde in der Auferstehung zu Geist werden[4]. Aber ein Theil seiner Schüler fühlte und befriedigte, wenn nicht Alles trügt, das Bedürfnis, diese Lehre im Text des Paulus zu lesen und änderte nachträglich 1 Kor. 15, 38 das erste *σῶμα* in *πνεῦμα*. Mrc. selbst, dessen Text von Lc. 18, 20 Tertullian uns aufbewahrt hat, hatte es noch unbedenklich gefunden, daß Jesus selbst dem reichen Jüngling unter Berufung auf dessen Wissen die Gebote des Dekalogs aufgezählt habe, und Tertullian feiert darob einen

1) S. besonders Orig. in Exod. vol. II, 112. 120, auch Clem. strom. II, 39 p. 449 Potter; Ephraim, sermo 48 Opp. syr. II, 544 f.

2) Dial (Orig. ed Delarue I, 822 f. 833) cf. den latein. Text bei Caspari, Anecdota I, 38 f. 66. Über das dortige *Marcus, Marcionis schismaticus* s. Zeitschr. f. Kirchengesch. IX, 213 f.

3) Iren. I, 27, 3; Tert. c. Marc. V, 10. 15; resurr. carnis 2 p. 303. 320. 468; Epiph. haer. 42, 4. So auch Megethius im Dial. p. 825[a], dagegen Marcus Dial. p. 825[e].

4) Tert. c. Marc. V, 10 p. 304. Über die Textänderung in 1 Kor. 15, 38 s. Beil. V, 2 und Ausführlicheres Ztschr. f. Kirchengesch. IX, 198 ff.

seiner Triumphe[1]. Die späteren Marcioniten, deren Text uns der Dialog und Epiphanius aufbewahrt haben, fanden es unbequem, daß Jesus so das Gesetz des Judengottes in den Mund genommen habe, und verwandelten Lc. 18, 20 durch leise Textänderung in einen Ausspruch des Jünglings. Dieser spricht zu Jesus: „Die Gebote kenne ich: Du sollst nicht tödten" u. s. w. und fährt dann fort: „Dieses alles habe ich von Jugend auf gehalten". Nun erst tritt ihm Jesus, der Verächter des jüdischen Gesetzes, mit der Versicherung entgegen, daß ihm das Eine und Beste, worauf es ankommt, noch fehle. Die nachweisbaren Beispiele[2] bestätigen also das, was die Zeugnisse der Schriftsteller und die geschichtliche Wahrscheinlichkeit an die Hand geben. Sehr bedeutend dürfen wir uns die bewußten Änderungen des marcionitischen Textes nicht vorstellen. Tertullian erwähnt nicht eine einzige, sondern macht für alle von ihm namhaft gemachten Eigentümlichkeiten des marcionitischen Textes Mrc. selbst verantwortlich. Ebenso Epiphanius, der von irgend welcher Änderung der marcionitischen Bibel im Laufe der mehr als zwei Jahrhunderte seit ihrer Entstehung überhaupt nichts zu wissen scheint. Vergleicht man unter Beseitigung der vielen offenbaren Ungenauigkeiten des Epiphanius die Texte, welche Tertullian und Epiphanius unabhängig von einander aus der Quelle geschöpft haben, unter einander und mit den Angaben des Dialogs, soweit diese überhaupt auf Marcions Bibel sich beziehen, so muß man zugeben, daß die marcionitische Bibel in der langen Zeit, über welche diese Zeugnisse sich erstrecken, sich allem Anschein nach weniger verändert hat, als in gleich langer Zeit

1) c. Marc. IV, 36 p. 256 f, s. übrigens Beil. V, 2 zu Lc. 18, 20.

2) Es sei noch hingewiesen auf 1 Kor. 10, 11 (s. Beil. V, 2), wo spätere Marcioniten den methodischen Grundsätzen Mrc.'s entsprechend noch bestimmter als dieser selbst durch Textänderung den Schein zu beseitigen suchten, als ob atl. Geschichtserzählungen allegorisch und gar nicht historisch zu nehmen seien. Sie wählten dazu eine ungeschickte Form, welche zugleich die typische Bedeutung der Geschichtsthatsachen auszuschließen scheint, die doch auch nach ihrem Text von 1 Kor. 10, 6 bestehen bleiben sollte. — Über die spätere Einschwärzung und Umgestaltung von Mt. 5, 17 s. weiterhin im Text. Eine harmlose Verdeutlichung, aber auch Verschlechterung des ursprünglichen Textes Mrc.'s bei den späteren Marcioniten findet sich Lc. 24, 25. Unsicher bleibt das Verhältnis der verschiedenen Anführungen von 18, 19.

die katholische[1]. In Bezug auf Vorhandensein oder Abwesenheit keiner einzigen evangelischen Perikope und keines einzigen paulinischen Satzes liegen deutlich widersprechende Zeugnisse vor. Während in Bezug auf den Wortlaut im einzelnen Vieles unsicher bleibt, und Manches bei den Marcioniten verschiedener Zeit und Gegend recht mannigfaltig gestaltet gewesen sein mag, verdienen die positiven wie die negativen Nachrichten über Vorhandensein oder Abwesenheit ganzer Sätze und Abschnitte alles Vertrauen.

Mit einiger Vorsicht sind dagegen die hier und da den Marcioniten von ihren Gegnern in den Mund gelegten Bezugnahmen auf biblische Stoffe und Stellen zu behandeln, auch wo an der geschichtlichen Zuverlässigkeit des Berichterstatters nicht zu zweifeln ist. Im Streit mit den Katholiken mußten die Marcioniten von der Bibel jener Kenntnis nehmen und schon, um ihre Stellung zu behaupten, die Angriffe der Katholiken auf Marcions Bibel durch ebensolche Angriffe auf die katholische Bibel erwidern. Wenn ein Marcionit, mit welchem Epiphanius in Streit gerieth, die Versuchungsgeschichte als unvernünftig bestritt[2],

---

1) Nur scheinbare Varianten finden sich innerhalb des Ev. z. B. c. 7, 10; 9, 30; 12, 24. 28; 20, 1—19. Ohne alles Recht wurde ein sehr bedeutender Widerspruch zwischen Tertullian und Epiphanius zu 17, 14 angenommen. Auf Rechnung der bewußten Freiheit oder unbewußten Nachlässigkeit der Berichterstatter kommen die widersprechenden Angaben 5, 14 (ob *δῶρον* und ob *μαρτύριον* mit oder ohne *εἰς*); 6, 23 (*αὐτῶν* oder *ὑμῶν*); 6, 43 f.; 12, 50; wahrscheinlich 23, 34, vielleicht auch 22, 15 (*τοῦτο?*). Es gibt freilich Stellen, für welche ein sicherer Einklang der verschiedenen Nachrichten kaum zu erreichen ist z. B. 18, 19. Sie sind aber nicht von sonderlicher Wichtigkeit. In wenig glücklicher Auswahl und ohne ausreichende oder auch nur deutliche Gründe führt Hahn S. 130. 225 als Beispiele der Abweichung zwischen den Berichten des Tert. und des Epiph. an Lc. 6, 1—4; 9, 40; 12, 28. 50; 20, 1—8. 19; 23, 1—3. Die von demselben S. 225 f. angeführten Citate aus dem Dial. zu Lc. 6, 27 f.; 7, 19; 11, 21 f. machen ebenso wie viele andere z. B. zu 10, 12—15 gar keinen Anspruch darauf, aus Mrc.'s Ev. genommen zu sein. S. hierüber und über das gleichfalls von Hahn S. 226 angeführte Citat aus Dial. p. 824 zu Lc. 12, 9 Beil. V, 1, 2 und zu den einzelnen Stellen in Beil. V, 2. Über die der Bibel Mrc.'s zugesprochenen Stücke aus anderen Evv., welche Hahn S. 227 f. noch sehr unvollständig gesammelt und ungenügend besprochen hat, s. weiter unten.

2) Epiph. haer. 42 p. 343[a].

oder wenn syrische Marcioniten etwa derselben Zeit die Glaubwürdigkeit von Joh. 2, 1—11 anfochten[1], so sehen wir eben nur, wie wenig sie auch noch im 4. Jahrhundert geneigt waren, ihr Ev. gegen das kirchliche zu vertauschen oder auch nur jenes aus diesem zu bereichern. Es mag ferner in der Wirklichkeit nicht selten vorgekommen sein, daß ein Marcionit, wie jener Megethius des Dialogs[2], sich herbeiließ, aus der kirchlichen Bibel die kirchliche Lehre zu widerlegen, also gleichsam die kritische Arbeit, welche den Mrc. zuletzt zur Herstellung einer eigenen Bibel geführt hatte, zum Zweck der Ausbreitung marcionitischer Lehre unter den Katholiken zu erneuern und damit zugleich das Verfahren der Katholiken zu erwidern, welche nicht müde wurden, aus Mrc.'s Bibel seine Lehre des Selbstwiderspruchs zu überführen. In solchem Zusammenhang wird es vorgekommen sein, daß Marcioniten den Katholiken den von ihnen selbst nicht anerkannten Text Röm. 16, 25—27 vorhielten, oder ihnen das doppelte *κύριος* 2 Tim. 1, 18 als Beweis für die Unterscheidung zweier Götter und Herren aufrückten[3]. Letzteres konnten sie um so eher thun, als Mrc. selbst, wie sich zeigen wird, die Herkunft der Pastoralbriefe von Paulus gar nicht bestritten hatte. Aber auch nach Abzug all' solcher für Mrc.'s Text nichts beweisender Nachrichten, bleiben manche zerstreute

---

1) Ephraim, sermo 47 opp. syr. II, 542 „Über die Hochzeit zu Kana spotten sie, daß es nämlich fern von dem Herrn sei, daß er dahin gegangen wäre. Die Kirche nennen sie die Braut und den Herrn den wahren Bräutigam . . . Auch der Fremde (der Gott und Christus Mrc.'s), welcher nicht zum Hochzeitshause ging, um weder dem Namen noch der That nach zu schmausen, schmauste doch alle Tage wie ein Bräutigam, Johannes aber trauerte und kasteite sich und fastete. Die Söhne des Bräutigams können nämlich nicht fasten, die Angehörigen des Schöpfers fasten. Aber der Fremde, der gar nicht (nämlich nur in der Einbildung der Marcioniten als solcher) existirt, war ein Schwelger". Ephraim weiß nicht nur, daß Jo. 2, 1—11 bei Mrc. fehlte, sondern auch, daß Lc. 5, 34 bei ihm vorhanden war. Er kennt auch Lc. 5, 37[a] als einen Lieblingsspruch der Marcioniten sermo 44 p. 538.

2) S. unten Beil. V, 1, 2. Es war gegen die Abrede, wenn Megethius dann doch gelegentlich die Berufung des Adamantius auf Jo. 11, 34 mit der Bemerkung ablehnt: „Das steht in unserem Evangelium nicht geschrieben" Dial. p. 815.

3) Für Ersteres s. Beil. V, 1, 3 und Beil. V, 2 zu Röm. 16; für Letzteres Chrysost. hom. 5 in 2 Tim. vol. XI, 674.

Angaben übrig, wodurch wir unsere Kenntnis von Mrc.'s NT. über Tertullian und Epiphanius hinaus zu bereichern haben. Wir kommen zur Sache.

Mrc.'s Bibel bestand aus zwei Büchern[1] mäßigen Umfangs, einem Evangelienbuch und einer Sammlung von 10 Briefen des Paulus. Ersterem gab er den Titel εὐαγγέλιον ohne jeglichen Zusatz. Das bezeugen außer den Katholiken, welche es in verschiedenen Jahrhunderten in der Hand gehabt haben[2], auch die Marcioniten des Dialogs. Auf die Frage, wer ihr Evangelium geschrieben habe, antwortet der Eine zunächst: „Christus". Nachdem der Gegner ihn auf die Geschichte von der Kreuzigung aufmerksam gemacht, erklärt er dieselbe für einen Zusatz des Paulus, um schließlich dem Paulus die Abfassung des ganzen Ev. zuzuschreiben[3]. Daß dies letztere auch in späterer Zeit nicht im Titel ausgedrückt war, ergibt sich schon aus dem Gang dieses Gesprächs; Tertullian hat es ausdrücklich verneint (s. unten

1) Epiph. haer. 42, 9 p. 309 ταύταις δὲ ταῖς δυσὶ βίβλοις κέχρηται cf. p. 310[d].

2) Tert. IV, 2 p. 160: *Marcion evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem . . . . Et possem hic iam gradum figere, non agnoscendum contendens opus, quod . . . nullam fidem repromittat de plenitudine tituli et professione debita auctoris . . . . et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad finem singularitas instrumenti destituto patrocinio antecessorum.* — Epiph. 42, 10 p. 310[d] τό τε παρ' αὐτῷ λεγόμενον εὐαγγέλιον. — Iren. III, 14, 4 von den Marcioniten *hoc enim quod est secundum Lucam . . . decurtantes gloriantur se habere evangelium*; III, 11, 9 (s. unten Beil. XIV, 9) *Marcion . . . gloriatur se habere evangelium*, d. h. nicht ein Ev., sondern das Ev. So nannten es die Marcioniten und Mrc. selbst, wenn sie es anführten, obgleich nach bekannter Regel der Buchtitel selbst artikellos εὐαγγέλιον geschrieben worden sein wird. — Der Fihrist (Flügel, Mani S. 160): „Mrc. verfaßte ein Buch, welches er Evangelium nannte, und seine Schüler eine Anzahl anderer, welche Gott zu finden weiß".

3) So Megethius 808[d]. Marcus sagt p. 829[d] οὐ Πέτρος ἔγραψε, ἀλλ' ὁ Χριστὸς τὸ εὐαγγέλιον, ohne daß er zum Widerruf genöthigt würde. Wie die alten Syrer ihr Diatessaron (oben S. 388 A. 1), so nannten die Marcioniten in gehobener Sprache ihr Ev. „das Ev. Christi" (Gal. 1, 7), was dann in der Verlegenheit des Disputs gelegentlich zu der Unvorsichtigkeit verleitete, Jesus zu seinem eigenen Evangelisten zu machen. Für gewöhnlich genügte zur Bezeichnung des Buchs τὸ εὐαγγέλιον oder, wo der Gegensatz zu anderen Gestalten des Ev. ausgedrückt werden sollte, τὸ ἡμέτερον εὐαγγέλιον dial. 815[c].

A. 2). Es war also nur ein Einfall der Verlegenheit[1]. Aber auch der Name Christi kann nicht im Titel enthalten gewesen sein[2]. Tertullian hätte sich des unbarmherzigsten Spottes darüber nicht enthalten, und die späteren Marcioniten würden sich dann nicht so schwankend über den Verfasser des Ev. ausgedrückt haben. Mrc., der es wirklich geschrieben hat, ließ sich an dem Titel genügen, welchen auch die kirchliche Evangeliensammlung schon zu Justins d. h. zu Marcions Zeit wie späterhin trug (oben S. 467. 478—481). Es mußte aber als ein Vorzug dieses neuen Ev., wie auch des Diatessaron Tatians erscheinen, daß unter dem eine Einheit ausdrückenden Titel *εὐαγγέλιον* ein einziges, ungetheiltes Buch dargeboten wurde. Die innere Einheit, welche auch die Kirche für ihr in mehrere Bücher zerfallendes Ev. behauptete, stellte sich nun auch sinnlich dar.

Die Ähnlichkeit dieses Werks mit dem Lucasev. der Kirche in Bezug auf die Anordnung im großen und ganzen, wie den Wortlaut im einzelnen, sprang so unmittelbar in die Augen, daß die Katholiken es durchweg als einen verstümmelten Lucas bezeichneten[3]. Wenn Tertullian einmal sagt: „Von denjenigen

1) Die Marcioniten haben sich auch nicht für die paulinische Abfassung ihres Ev., sondern für die Einzigkeit des Ev. auf Rom. 2, 16 berufen nach Orig. tom. V in Jo. (Delarue IV, 98); dial. p. 807[b]. Mrc. selbst hat dort vielleicht *μοῦ* gar nicht gelesen. Die Deutung dieser Stelle und der ähnlichen Rom. 16, 25; 2 Tim. 2, 8 auf das Lucasev. ist katholische Tradition s. oben S. 156 f. A. 3.

2) Dies meinte Hahn S. 30. 34 (A. 45). 132, auch noch in der späteren Herstellung des Textes bei Thilo, Cod. apocr. p. 403.

3) Iren. I, 27, 2 (Mrc.) *id quod est secundum Lucam circumcidens;* buchstäblich ebenso III, 11, 7; sachlich dasselbe III, 12, 12; 14, 4. Tert. c. Marc. IV, 2 *nam ex iis* (v. l. *his*) *commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur elegisse, quem caederet*; IV, 3 *quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio eius inter nos et Marcionem de veritate disceptat* etc. (hierüber später); IV, 5 *itaque et de his Marcion flagitandus, quod omissis eis* (d. h Mt. Mr. Jo.) *Lucae potius institerit, quasi non et haec apud ecclesias a primordio fuerint, quemadmodum et Lucae.* — Epiph. haer. 42, 9 *οὗτος γὰρ ἔχει εὐαγγέλιον μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν, παρακεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς . . ., ἀλλὰ καὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ἄλλα δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα προσετίθεικε, μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ.* Im Eingang seiner älteren Ausarbeitung (Petav. p. 311) sagt derselbe: *ὁ μὲν γὰρ χαρακτὴρ τοῦ κατὰ*

Evangelisten, welche wir besitzen, scheint Mrc. den Lucas ausgewählt zu haben, um ihn zu verstümmeln", so kann das angesichts der Zuversichtlichkeit, womit er sonst überall, wie Irenäus vor ihm, über dies Verhältnis sich ausspricht, nicht dahin verstanden werden, als ob Tertullian es nur als Vermuthung hinzustellen wage, daß Mrc. sein Ev. aus dem Material des kirchlichen Ev. und speciell aus demjenigen des Lucas hergestellt habe[1]. Tertullian bedient sich hier vielmehr eines maßvollen, ich möchte sagen urbanen Ausdrucks, erstens darum, weil er an dieser Stelle den Thatbestand noch nicht im einzelnen dargelegt hat; zweitens aber auch darum, weil er im Sinn hat, das ganze kirchliche Ev., die 4 Evv. der Kirche dem „pontischen Ev." als dessen unverfälschte Grundlage gegenüberzustellen. Allerdings hat Mrc. nach Tertullian die übrigen Evv. fahren lassen und statt deren an Lucas sich gehalten. Aber es fragt sich noch, ob das Urtheil, Mrc.'s Ev. sei ein verstümmelter Lucas, ein vollständiger und genauer Ausdruck des Eindrucks ist,

---

Λουκᾶν σημαίνει τὸ εὐαγγέλιον· ὡς δὲ ἠκρωτηρίασται μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτι μέσα μήτε τέλος, ἱματίου βεβρωμένου ὑπὸ πολλῶν σητῶν ἐπέχει τὸν τρόπον . . . . ἀλλὰ τὰ μὲν ὡς προεῖπον παρακόπτει, τὰ δὲ προστίθησιν, ἄνω κάτω οὐκ ὀρθῶς βαδίζων, ἀλλὰ ἐρραδιουργημένως τὰ πάντα περινοστεύων. (Das folgende *καὶ ἔστιν* gehört mit dem weiter folgenden *α'* als Überschrift des ersten und aller folgenden Excerpte zusammen). — Philaster haer. 45 *κατὰ Λουκᾶν autem evangelium solum accipit, non evangelia.* — Pseudotert. haer. 16 17 schreibt den ganzen Kanon Mrc.'s schon seinem Lehrer Kerdon zu. — Hippol. refut. VII, 30 hat sich durch den Wunsch, einen Witz zu machen, zu dem Fehler verleiten lassen, neben den Briefen des Paulus das Ev. des Marcus als Mrc.'s hl. Schrift zu nennen. Marcus, welcher sich nach einer alten Sage (z. B. in dem alten Prolog Cod. Amiatinus ed. Tischendorf p. 59; Cod. Colbertinus bei Sabatier III, 185) den Daumen abgehackt hat, um nicht Priester werden zu können, wird von Hippolyt darum *κολοβοδάκτυλος* genannt. Als solcher schien er am besten für Mrc., den Verstümmler der Evv. zu passen. Aber gleich darauf gibt Hippolytus selbst (VII, 31) eine Anspielung auf den auch sonst bezeugten, mit Lc. 3, 1 identischen Anfang von Mrc.'s Ev.

1) So Löffler in Velthusen, Kuinoel, Ruperti, comm. theol. (1794) I, 206; Eichhorn, Einl. in das NT I², 73. Andrerseits wird es sich aber auch schwerlich, wie Hahn S. 18 f. 258 f. wollte, aus Tertullians Sprachgebrauch rechtfertigen lassen, das *videtur* c. Marc. IV, 2 (s. vorhin S. 620 A. 3) im Sinne von *apparet* zu nehmen.

welchen die besser unterrichteten Kirchlehrer aus ihrer Untersuchung desselben gewonnen haben. Epiphanius hat sich nicht darüber erklärt, woher Mrc. die Zusätze, deren er öfter gedenkt, genommen habe. Origenes[1] vollends spricht nur ganz allgemein von einer Säuberung der Evv. durch Mrc.

Die andere Hälfte seines NT's hat Mrc. wahrscheinlich selbst (*τὸ*) *ἀποστολικὸν* (sc. *βιβλίον*) genannt. Wenn dieser Titel von Tertullian noch nicht erwähnt wird, so erklärt sich das daraus, daß er nichts besonderes an sich hatte, und daß Mrc. ebenso wie die Katholiken die einzelnen Aussprüche des Paulus gewöhnlich mit der Formel eingeführt haben wird: „Der Apostel lehrt oder schreibt so und so". So auch seine Schüler, denen Adamantius doch wiederholt den auch durch Epiphanius[2] bezeugten Buchtitel in den Mund legt[3]. Über den Inhalt und die Anordnung des Apostolicums sind wir ziemlich ebensogut unterrichtet als über das Ev. Daß es nur 10 Briefe des Paulus in stark verkürzter Form enthielt, und daß weder der Hebräerbrief noch die drei Pastoralbriefe darunter waren, steht durch Tertullians, das ganze Apostolicum von Anfang bis zu Ende umspannende Besprechung und trotz einiger verworrener Angaben des Epiphanius auch durch dessen Zeugnis fest[4]. Die Ordnung war nach Tertullian und, mit dem einzigen Unterschiede, daß Epiphanius[5] beharrlich den Philipperbrief hinter Philemon stellt, auch nach

---

1) Epist. ad amicos Alex. (Delarue I, 6) *Quali purgatione Marcion evangelia purgavit vel apostolum.* Comm. in ep. ad Rom. (Delarue IV, 634) *Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt.*

2) Epiph. p. 310d *ἀποστολικὸν καλούμενον παρ' αὐτῷ* cf. 317d. 374a.

3) Dial. 806d Megethius: *τῷ σῷ ψάλσῳ οὐ πιστεύω ἀποστολικῷ.* Adamantius: *προένεγκε τὸ ἀποστολικόν σου.* p. 823e Marcus: *τῷ ἐμῷ ἀποστολικῷ πείθομαι.* Außerdem in der Interpolation p. 865d (s. Beil. V, 1, 2) und im Munde des Orthodoxen p. 824a. 864a. Bei Hieronymus zu Gal. 1, 1, Vallarsi VII, 375 schwankt die LA. zwischen *apostolo* und *apostolico,* p. 422 *apostolo.*

4) Beil. V, 1, 1. Cf. über den Dialog Beil. V, 1, 2. — Die gerade Umkehrung des Richtigen bei Philaster c. 45 *nec epistolas Pauli apostoli nisi ad Timotheum et Titum* (sc. *accipit*) bestätigt doch das Richtige. Cf. noch Hieron. praef. ad Titum Vallarsi VII, 686. — Über einen angeblich marcionitischen Paulusbrief an die Alexandriner und andere den Mrc. betreffende Fabeleien des muratorischen Fragmentisten s. Beil. I, 1, 11.

5) Epiph. p. 310a. 319a. 321d. 373c. 374a.

diesem folgende: 1) Gal. 2) 1 Kor. 3) 2 Kor. 4) Rom. 5) 1 Thess. 6) 2 Thess. 7) Laodic. = Ephes. 8) Koloss. 9) Philipp. 10) Philem. Die Briefe, in welchen sich Paulus als Gefangenen zeigt, stehen beisammen und bilden den Schluß (7—10). Wahrscheinlich ist also das Princip der Anordnung überhaupt ein geschichtlich chronologisches. Die vier voranstehenden folgen auch nach richtiger Chronologie so auf einander. In Bezug aber auf die jedenfalls vor die Korintherbriefe, vielleicht vor den Galaterbrief gehörigen Thessalonicherbriefe mochte Marcion wie andere Gelehrte der alten Kirche sich eine irrige Meinung gebildet haben. Oder er mochte sie ihrer geringeren Bedeutung wegen an den Schluß der ersten Abtheilung stellen, statt an die Spitze, wodurch er dann den Vortheil hatte, daß gleich an der Spitze seines Apostolicums der für ihn vor allen anderen wichtige Galaterbrief stand [1]. Bildete der Philemonbrief ursprünglich den Schluß, so gebührte ihm diese Stelle hinter den Gemeindebriefen als dem einzigen Schreiben an eine einzelne Person. Die engere geschichtliche Zusammengehörigkeit, welche ihn mit dem Kolosserbrief verknüpft, wird die Umstellung veranlaßt haben, welche uns Epiphanius bezeugt, wenn nicht in diesem Falle vielleicht die Marcioniten auf Cypern das Ursprüngliche bewahrt haben und die zuerst genannte Erwägung schon früh diejenige Umstelluug veranlaßt hat, welche dann durch Tertullian bezeugt wäre. Historischer Art sind die Motive der Anordnung in beiden Fällen gewesen. Daß wir aber dem Mrc. mit Recht auch historische Gesichtspunkte beimessen, zeigt sein Verfahren mit dem sogenannten Epheserbrief. Er hatte demselben die Überschrift, den Columnentitel *πρὸς Λαοδικέας* (oder *Λαοδικεῖς*) gegeben, während er in den kirchlichen Handschriften, wie wenigstens Tertullian meinte, von jeher *πρὸς Ἐφεσίους* überschrieben war [2]. Das aber hatte Mrc. nicht stillschweigend gethan, sondern,

1) Tert. c. Marc. V, 2 in. *Principalem adversus Judaismum epistulam nos quoque confitemur, quae Galatas docet.* Über den Galaterbrief als Ausgangspunkt der gesamten Kritik Mrc.'s handelt Tert. IV, 3.

2) Tert. V, 11 p. 409 *Praetereo hic et de alia epistula, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos.* Es folgt eine Wiedergabe von Eph 2, 13 — V, 17 *De epistula ad Laodicenos. Ecclesiae quidem veritate epistulam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem*

wie die Erwiderung Tertullians zeigt, mit gelehrten Mitteln als das allein richtige zu erweisen gesucht. Tertullian lehnt es ab, sich mit den Gründen, welche der „sorgfältige Forscher“, ohne Frage in den Antithesen, für seine Bestimmung der Adresse dieses Briefes vorgetragen hatte, auseinanderzusetzen. Sie mögen dem Anhänger der kirchlichen Überlieferung unbequem gewesen sein, wenn er auch andrerseits mit Recht behaupten konnte, daß es eine für seine auf die Lehre gerichtete Kritik gleichgültige Frage sei, um deren geschichtlich genaue Beantwortung Mrc. sich in diesem Falle bemüht hatte. Wie Mrc. zu der ihm eigentümlichen Titelüberschrift kam, liegt auf der Hand. In seinem wie in dem kirchlichen Text von Kol. 4, 16 war von einem Brief des Paulus zu lesen, welcher ungefähr gleichzeitig mit dem Kolosserbrief geschrieben sein mußte und von Laodicea aus nach Kolossä weiterbefördert werden sollte, ebenso wie der Kolosserbrief von seinem nächsten Bestimmungsort auch nach Laodicea gehen sollte. Es lag sehr nahe zu verstehen, daß der Brief „aus Laodicea“ ein Brief „an die Laodicener“ sei. So urtheilten ja auch die, welche auf Grund derselben Stelle einen Laodicenerbrief erdichteten. Im Vergleich dazu erscheint Mrc. als ein besonnener Kritiker, indem er hier den Epheserbrief erkannte. Um diese Entdeckung für die Gemeinde zum Ausdruck zu bringen, bedurfte es keiner Änderung des paulinischen Textes. Tertullian würde es nicht haben unterlassen können, hier den Mrc. einer solchen zu beschuldigen, statt ihm nur das vorzuwerfen, daß er den kirchlich überlieferten äußeren Buchtitel geändert habe. Der Katholik las ebensowenig wie der Ketzer jenes ἐν Ἐφέσῳ Eph. 1, 1, welches auch dem Origenes noch völlig unbekannt war, und welches in den älteren Hand-

de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam. Aus der ersten Stelle folgt, daß *titulus* an der zweiten nicht so wie V, 5 p. 287 die einen integrirenden Theil des Briefes bildende Grußüberschrift, sondern den äußeren Buchtitel bezeichnet wie IV, 2. 3 p 162. 164 (4mal); de anima 18 p. 585 (nunc de anima titulus); de pudic. 20 (Öhler I, 839 Barnabae titulus „ad Hebraeos“). — Einen Nachklang von Tertullians Mittheilung findet man in einem Zusatz zu dem gewöhnlichen Argumentum des Epheserbriefs in einem Codex von Monte Cassino (Bibl. Casinensis I, 2, 290): *Sciendum sane, quia hec epistola, quam nos ad Ephesios scriptam habemus, heretici et maxime Marcioniste ad Laudicenses attitulant.*

schriften zur Zeit des Basilius wie in den ältesten, welche wir heute besitzen, noch fehlte. Wir haben hier die Probe einer Kritik, welche von jedem dogmatischen Interesse entblößt, nur auf Auslegung und geschichtliche Forschung gegründet zu sein scheint, und welche von der Verneinung einer offenbar irrigen kirchlichen Überlieferung zu positivem Ausdruck des durch unbefangene Forschung Gewonnenen fortzuschreiten den Muth hat. So scheint es [1], und wir dürfen uns durch die Erwägung, daß dies Verfahren demjenigen gewisser moderner Kritiker außerordentlich ähnlich aussieht, nicht darin irre machen lassen, daß Mrc. diesen Eindruck wirklich beabsichtigt hat.

Wenn Tertullian sagt, Mrc. habe sich auch in diesem Punkte als einen sehr sorgfältigen Forscher [2] beweisen wollen, so müssen wir schließen, daß er für seine auf Herstellung einer Bibel gerichtete Thätigkeit überhaupt diesen Anspruch erhoben hat. An diesem einen Beispiel aber, das in hellem Tageslicht liegt, erkennen wir auch, daß der Gegenstand der Kritik und der Forschung Mrc.'s und die Grundlage seines Aufbaus die vor ihm in der Kirche vorhandene Bibel war. Hätte er das *ad Laodicenos* als überliefert vorgefunden, so hätte es keiner Forschung bedurft, um es zu finden, und keiner Kritik, um es zu rechtfertigen. Ohne jeglichen Titel kann der Brief bis dahin auch nicht umgelaufen sein. Also war es das in der Kirche bis dahin überlieferte *ad Ephesios*, welches Mrc. auf Grund von Forschung und Kritik durch sein *ad Laodicenos* verdrängte. Dies aber ist nach dem einstimmigen Urtheil seiner katholischen Gegner das Verhältnis des marcionitischen Kanons zur kirchlichen Bibel seiner Gegenwart und Vergangenheit überhaupt gewesen. Dies Urtheil will doch aufmerksam angehört sein, und

1) Uns bleibt es dabei unbenommen anzunehmen, daß Mrc. in diesem Fall wie in anderen seine sehr andersartigen Absichten und Beweggründe durch scheinbar rein historische Argumente verhüllt hat. Es ist nicht unmöglich, daß er der Gemeinde von Ephesus, welche den Katholiken als besonders treue Zeugin der apostolischen Tradition galt (Iren. III, 3, 4), und deren Beziehungen zu Paulus hochgepriesen wurden (Ign. Eph. XII, 2), den Ruhm nehmen wollte, diesen Brief empfangen zu haben, um denselben der Gemeinde von Laodicea zuzuwenden, welche ein Judenapostel (Apok. 3, 14—22) so schmählich herabgesetzt hatte.

2) Cf. zum Ausdruck Tert. c. Valent. 5 *Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator.*

zwar ganz abgesehen von den Beweggründen, welche die Gegner dem Ketzer zuschreiben.

Irenäus, Mrc.'s jüngerer Zeitgenosse, spricht sich über diesen Punkt nicht minder schroff aus, wie der spätgeborene Fanatiker Epiphanius, der ruhig abwägende Origenes nicht anders als der leidenschaftliche Tertullian. Sie sprechen manchmal und auf mancherlei Weise die Überzeugung aus, daß die hl. Schriften, welche es für sie waren, daß die kirchliche Bibel ihrer Zeit die geschichtliche Voraussetzung der kanonbildenden Thätigkeit Mrc.'s gebildet haben. Nicht irgend welche, sondern diese Bibel der Katholiken hat er verstümmelt, indem er einen Theil der darin zusammengefaßten Schriften einfach hinauswarf, den andern durch Interpolationen verschiedener Art, durch Ab- und Zuthun umgestaltete. Hier hat er mit dem Schwamm Einzelnes ausgewischt, dort mit dem Messer ganze Blätter herausgeschnitten[1]. Verworfen d. h. vom Kreis der hl. Schriften und aus jedem gottesdienstlichen Gebrauch ausgeschlossen hat er vor allem das ganze AT, ferner alle Schriften unter dem Namen eines der älteren Apostel, z. B. die Apokalypse, aber auch die Apostel-

1) Iren. I, 27, 2 (über Evang. Lucae s. oben S. 620 A. 3 und Paulusbriefe); I, 27, 4 (*circumcidere scripturas* s. oben S. 600 A. 4); III, 12, 12 *Unde et Marcion et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes* (lies *agnoscentes*), *secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes, haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt.* — Tert. de carne Chr. 3 *Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Joannis.* — praescr. 38 *Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit.* c. 37 *Quo denique, Marcion, iure silvam meam caedis?* c. 17 *Ista haeresis* (d. i. Marcion) *non recipit quasdam scripturas et, si quas recipit, et adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit et, si recipit, non recipit integras, et, si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit.* Das Letztere geht hauptsächlich auf Valentin. In noch schärferem Gegensatz c. 42 *Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit* etc. — c. Marc. V, 4 p. 282 *Erubescat spongia Marcionis.* V, 18 in. *Non miror, si syllabas subtrahit, quum paginas totas plerumque subducit.* — Orig. s. schon oben S. 622 A. 1; hom. 7 in Exod. (vol. III, 383) *Marcion fecit idolum et proposuit ei cibos scripturarum* etc. — Dial. c. Marc. s. oben S. 613 A. 2.

geschichte [1]. Von Paulus, welchen allein unter den Trägern des Apostelnamens er als einen zuverlässigen Lehrer des Ev. anerkennt, nimmt er auch nicht alle Briefe an. Die Briefe an Timotheus und Titus verwirft er, und vom Text der übrigen hat er hier ganze Seiten, dort einzelne Silben entfernt. Einzelnes hat er auch hinzugesetzt. Sein Ev. ist zwar nichts wesentlich anderes, als ein verstümmelter Lucas [2], aber dasselbe hat doch nicht nur dieses einzelne Buch, sondern das ganze „Evangelium" der Kirche, womit es den Namen theilt, die Sammlung der vier Evangelien, zur Grundlage und ist in bewußtem Gegensatz zu diesem *evangelium veritatis* von ihm hergestellt. Was in diesem steht, gleichviel ob bei Matthäus oder Johannes, bei Marcus oder Lucas, bei Mrc. aber fehlt, wie z. B. die Erzählung von Magiern Mt. 2, 1—12, oder das Wort von der Erfüllung von Gesetz und Propheten Mt. 5, 17, oder das vom Sonnenschein und Regen Mt. 5, 45, oder die Geschichte von der Kananäerin Mt. 15, 21—28, oder die Nachricht vom Unglauben der Brüder Jesu Joh. 7, 5: das alles hat Mrc. nicht etwa nur unterlassen aufzunehmen; er hat es ausgemerzt [3]. Es stand das alles in

1) Tert. c. Marc. IV, 5 *Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi apocalypsin eius Marcion respuat* etc. — III, 14 *Nam et apostolus Joannes in apocalypsi ensem describit . . . . Quodsi Joannem agnitum non vis, habes communem magistrum Paulum* etc. — Pseudotert., welcher den Kanon Mrc.'s c. 16 (über Kerdon) beschreibt: *Actus apostolorum et apocalypsim quasi falsa reiicit.* — Tert. c. Marc. V, 1, p. 275 Mrc. kann keinen Schriftbeweis für den Apostolat des Paulus führen, wie die Katholiken aus der atl. Weissagung und Geschichte, sowie den *Acta apostolorum*. — V, 2 p. 278 *Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum* (Gal. 1, 12 ff.), *scripturam apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistulae istius materia recognoscitur* (AG. 15) . . . *Quodsi et ex hoc congruunt Paulo apostolorum acta, cur ea respuatis, iam apparet.* Die Übereinstimmung der Briefe mit der AG. wird auch V, 3 p. 280 betont. — Praescr. 22: . . *probantibus actis apostolorum descensum spiritus sancti. Quam scripturam qui non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt . . . Tanti est enim illis non habere probationes eorum, quae defendunt, ne pariter admittantur traductiones eorum, quae mentiuntur.*

2) S. oben S. 620 f. A. 3.

3) Tert. c. Marc. II, 17 p. 104 *Nam etsi hoc quoque testimonium Christi in creatorem* (Mt. 5, 45) *Marcion de evangelio eradere ausus est, sed ipse mundus inscriptus est.* Mit Bezug auf dieselbe Stelle IV, 17 p. 200 zu Lc. 6, 35 *Euge, Marcion, satis ingeniose detraxisti illi pluvias*

„dem Evangelium", ehe Mrc. dasselbe durch Interpolation zu dem seinigen machte. So sahen die Katholiken um 180—210 das Verhältnis der marcionitischen Bibel zu der ihrigen an. Und sie konnten es gar nicht anders ansehn; denn sie glaubten ja zu wissen, daß die Schriften, welche ihnen heilige waren, abgesehen von einigen nebensächlichen Stücken seit Menschengedenken in der Kirche die wesentlich gleiche Stellung innegehabt, wie zu ihrer Zeit, und daß insbesondere die 4 Evv. seit dem Ausgang der apostolischen Zeit ein Gemeingut der Kirche, die allein allgemein anerkannten Träger der evangelischen Überlieferung gewesen seien. Wie konnte ihnen dann die um 150 hergestellte Bibel Mrc.'s anders erscheinen, als wie eine Verstümmelung der ihrigen? Gewiß haben sie in der Beurtheilung des Verfahrens Mr.'s vielfach fehl gegriffen und unredliche Absichten gewittert, wo sie nicht vorhanden waren, oder doch ein Beweis dafür nicht zu führen war. Aber ungeschichtlicher konnte man über diese alten Gegner Mrc.'s nicht urtheilen, als wenn man ihnen nachsagte, daß sie ihm lediglich die dogmatische Auktorität der Kirche und des kirchlichen Kanons entgegengehalten haben [1]. Freilich hat Tertullian dem Mrc. in der Gewißheit, daß dieser nicht in der Lage sei, der Forderung zu

et soles. — In Bezug auf Mt. 5, 17 c. Marc. IV, 7 *Hoc enim Marcion ut additum erasit.* — In Bezug auf Mt. 15, 24. 26, was bei Lucas ohne Parallele ist und bei Mrc. fehlt, ruft Tertullian eben dort ihm zu, immerhin zu thun, was er wirklich gethan hat: *aufer etiam illud de evangelio ...; detrahe voces Christi mei, res loquentur.* — Nach Aufzählung der Hauptthatsachen der Kindheitsgeschichte, wobei unter anderem auch Mt. 1, 22 f.; 2, 13—18 berücksichtigt ist, ruft Tert. de carne 2 aus: *tot originalia instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es, ne caro eius probaretur.* de carne Chr. 7 p. 440 *Fratres eius non crediderant in illum* (Jo. 7, 5), *sicut et in evangelio ante Marcionem edito continetur.* — c. Marc. III, 13 p. 139 über Mt. 2, 1—12 *Redde evangelio veritatis, quae posterior detraxisti.* (Dieses *evangelium veritatis* für die kanonischen Evv. auch II, 15 p. 102; IV, 25 p. 228; anspielend IV, 35 p. 247 *Non enim recepisti illud quoque evangelium eiusdem veritatis et eiusdem Christi, in quo* etc. Mt. 19). c. Marc. IV, 1 *Omnem sententiam ... Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit.* Die Stellen, wo Mrc.'s Stellung zu den *evangelia* im einzelnen berührt wird, s. später.

1) So nach dem Vorgang von Semler z. B. A. Ritschl, Das Ev. Mrc.'s S. 30 ff.

entsprechen, zugerufen: *Exhibe auctoritatem* (de carne 2), aber er thut dies in dem historischen Sinne, welchen die voranstehende Frage bezeichnet *ex quo* (sc. auctore) *oro te* (hoc ausus es)? Da Mrc. und seine Gemeinde hierauf keine Antwort haben, fragt Tertullian weiter, ob er sich etwa für einen Propheten oder Apostel oder Apostelschüler ausgebe und als Solcher einer historischen Ableitung des Rechts zu seinem Verfahren mehr oder weniger glaube entrathen zu können. In diesem Sinne hält er ihm auch die Tradition gegenüber. Auktorität ist ihm nicht ein dogmatischer, sondern ein historischer Begriff, und das entspricht ebensosehr dem lateinischen Sprachgefühl, als der damaligen Sachlage. Es war nicht ein Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche oder von der Inspiration sämtlicher Theile eines abgeschlossenen Kanons, woran Tertullian Mrc.'s Bibel gemessen hat, sondern ein zu seiner Zeit offenkundig vorliegender Thatbestand, von welchem er zu wissen glaubte, daß er seit unvordenklichen Zeiten in der Kirche vorhanden gewesen sei. Irenäus hat es wahrlich nicht an Hinweisen auf die historischen Anhaltspunkte dieser Überzeugung fehlen lassen. Wenn aber Irenäus und Tertullian viel weniger, als es uns bequem ist, durch Anführung einzelner Thatsachen aus der Erinnerung ihrer Vorfahren einen historischen Beweis für ihre Behauptung liefern, so hat das darin seinen Grund, daß Mrc. ebensowenig wie andere Häretiker jener Zeit die kirchliche Überlieferung über die einzelnen in der Kirche gebrauchten Bücher aus apostolischer Zeit angefochten hat. Nach dem Angriff richtet sich die Vertheidigung. Ist nun aber das Urtheil ausreichend begründet worden, daß jene geschichtliche Vorstellung eines Irenäus vom Alter des kirchlichen Gebrauchs der 4 Evv. in Bezug auf die Zeit von 140—170 über die Möglichkeit eines wesentlichen Irrtums erhaben ist, und hat dies Urtheil durch die Untersuchung über Justin lediglich Bestätigung erhalten, so ist auch die Frage nach dem äußeren geschichtlichen Verhältnis der marcionitischen Bibel zur altkatholischen im Sinne des Irenäus und seiner Nachfolger entschieden. Trotzdem behandele ich sie zum Behuf größerer Sicherheit hier nochmals als eine offene.

Den ersten durch Semler eröffneten Versuchen der theologischen Aufklärung in Deutschland, das Urtheil der alten Kirche über Mrc.'s NT zu widerlegen, welche sämtlich auf äußerst mangelhafter Sachkenntnis beruhten, hat A. Hahn durch

seine gründliche Monographie ein Ende gemacht[1]. Unter voller Anerkennung der Verdienste desselben, suchte dann A. Ritschl, damals noch ein Jünger Baurs, in seinem Erstlingswerk[2], welches die starken und die schwachen Seiten des seither so berühmt gewordenen Theologen in hellem Lichte zeigt, zu erweisen, daß Mrc.'s Ev. ein von diesem bereits vorgefundenes, auch von Justin gebrauchtes ursprüngliches Ev. gewesen sei, das Werk eines paulinischen Christen aus den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts, welches ein minder echter Pauliner um 140—145 in antimarcionitischem Interesse durch Interpolationen besonders aus Matthäus zu dem seinigen gemacht[3] d. h. zu unserem dritten Ev. umgearbeitet habe. Die Mittel, wodurch dies Ergebnis gewonnen wurde, waren so gewaltsam, daß innerhalb des weiteren Kreises der Baur'schen Schule selbst lebhafter Widerspruch erfolgte. Mit so gutem Erfolg haben Hilgenfeld[4] und noch entschiedener Volkmar[5] sich bemüht zu beweisen, daß der kanonische Lucas in seinem wesentlichen Bestande die Grundlage der von Mrc. im Interesse seiner Sonderlehre vorgenommenen Bearbeitung des Ev. gewesen sei, daß auch Baur seine anfängliche Zustimmung zu Ritschls Hypothese im wesentlichen zurückzog[6].

1) Der Titel ist schon oben S. 597 A. gegeben. Im gleichen Jahre gab H. Olshausen „Die Echtheit der 4 kanonischen Evv. aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen" heraus, worin mit wesentlich gleichem Ergebnis von Mrc.'s Ev. gehandelt ist S. 106—215; 357—377. Später hat Hahn für Thilo's Codex apocr. N.Ti (1832) S. 401—486 den griechischen Text des marcionitischen Ev. hergestellt.

2) Den Titel s. oben S. 597 A. Die Geschichte der Frage bis zum J. 1846 ist dort S. 5—20 gegeben cf. Hahn S. 1—8. 245—283.

3) Der Ausdruck Ritschls S. 276 scheint absichtlich dem Urtheil Tertullians über Mrc. (IV, 1 in.) nachgebildet zu sein.

4) Kritische Untersuchungen über die Evv. Justins, der clementinischen Homilien und Mrc.'s. 1850 S. 389—475.

5) Theol. Jahrbb. 1850 S. 110 ff., umfassender in der Monographie: Das Evangelium Mrc.'s, Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evv. des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apost. Väter. 1852. Diese wird im Folgenden überall durch den Namen Volkmar bezeichnet.

6) Baur bekannte sich im wesentlichen zu Ritschls Arbeit in den „Krit. Untersuchungen über die kanon. Evv." 1847 S. 398 ff., ebenso gegen de Wettes Einwendungen in Theol. Jahrbb. 1849 S. 344 ff. Baur lenkte ein in der Schrift „Über das Marcusev." 1851 S. 191 ff. vgl. „Christentum u. Kirche der drei ersten Jahrhh." 2. Aufl. 1860 S. 77 f.

Ritschl[1] selbst wiederrief bald genug nicht nur diese, sondern auch die ganze damit zusammenhängende Ansicht von der Entstehung und Verzweigung der synoptischen Evangelienliteratur. Daß der wirkliche Stand der Sache schon einmal klar und vollständig dargestellt sei, möchte ich nicht behaupten.

Man würde sich manchen Fehlgriff erspart haben, wenn man die Frage nach dem Verhältnis des marcionitischen Ev. zum kanonischen Lucas und der kirchlichen Evangeliensammlung nicht so oft isolirt, sondern in ihrem durch die Geschichte gebotenen Zusammenhang d. h. immer zugleich mit der allgemeineren Frage nach dem Verhältnis von Mrc.'s Bibel zur kirchlichen beantwortet hätte. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Bibel Mrc.'s im Unterschied von derjenigen seiner Gegner lassen sich auf folgende fünf Sätze zurückführen, welche doch noch einmal ausgesprochen werden müssen: 1) Während die altkatholische Kirche atl. und ntl. Bücher als gleich heilige Schriften im gottesdienstlichen Gebrauch wie in der Vorstellung zu einer Einheit zusammenfaßte, verwarf Mrc. das ganze AT als Urkunde einer Offenbarung, welche die Christenheit nichts angehe. 2) Während die katholische Kirche um 170—220 einen festbegrenzten und in bestimmter Abgrenzung allgemein anerkannten Kanon überhaupt noch nicht besaß, sondern erst darnach trachtete und kaum erst anfing, die großen Verschiedenheiten in Bezug auf den Umfang des NT's, welche zwischen den Hauptkirchen bestanden, ernstlich ins Auge zu fassen, gab Mrc. seiner Gemeinde einen festbegrenzten Kanon und wußte ihr für alle Folgezeit das Dogma *haec sola esse legitima* unauslöschlich einzuprägen. 3) Während in allen Theilen der katholischen Kirche, selbst die Kirche von Edessa nicht ausgenommen, neben dem „Ev." und „dem Apostel" wenigstens noch die Apostelgeschichte, fast überall aber auch die Apokalypse und mehrere katholische Briefe gleiches Ansehen mit jenen 2 Hauptheilen genossen, fehlte dies alles in Mrc.'s Bibel. 4) Während die katholische Sammlung mindestens 13 Paulusbriefe umfaßte und im wesentlichen den gleichen Text zeigte, wie wir ihn lesen, hatte Mrc. nur 10 derselben, diese aber in bedeutend kürzerem Texte. 5) Statt des „vierfaltigen Ev." der Katholiken gab Mrc. den Seinigen ein einheitliches Ev., welches keinem der kanonischen Evv. so ähnlich sah wie dem lucanischen.

1) Theol. Jahrbb. 1851 S. 258 f.

In Bezug auf die drei ersten Punkte kann Niemand bezweifeln, daß Mrc. der Neuerer, seine Gegner aber die Erben des Altertums waren, gegen welches er angekämpft hatte. Seit den Tagen der Apostel sind die atl. Schriften in allen Christengemeinden eine Hauptquelle der Erbauung gewesen, und es muß eine Zeit lang gedauert haben, ehe literarische Erzeugnisse der Kirche selbst in ihr zu ähnlichem Ansehn gelangten. Wer um die Mitte des 2. Jahrhunderts jene verwarf und diese allein als hl. Schriften der Christenheit gebraucht wissen wollte, warf sich damit zum Reformator auf und kämpfte gegen ein einhundertjähriges Herkommen. Das hat aber Mrc. nicht nur durch stumme That gethan, sondern eben diese reformatorische That zu rechtfertigen, war der Hauptzweck seiner Antithesen. Es klingt trivial, war aber doch unbestreitbar richtig, wenn Tertullian ihn auf dies offenkundige Verhältnis seiner Forderungen zur Geschichte aufmerksam machte[1].

In Bezug auf den zweiten Punkt wird es gleichfalls einer längeren Erörterung nicht bedürfen. Fließende Grenzen, Verschiedenheiten hier und dort sind Kennzeichen dessen, was sich auf dem Wege der Sitte in einem großen Kreise herausgebildet hat. Feste Umgrenzung, unzweideutige Bestimmtheit ist das Werk des Gesetzgebers, und dies ist überall, im Leben der Kirche wie der Staaten das Spätere. Ist nun ohne Frage der gottesdienstliche Gebrauch apostolischer Schriften älter als das klare Bewußtsein um ihre besondere Würde, und die bindende Entscheidung darüber, was zu ihnen zu rechnen, was auszuschließen sei, eine nachträgliche Regelung des durch den kirchlichen Brauch mehr oder weniger naturwüchsig Entstandenen, so macht das NT der altkatholischen Kirche mit seiner unbestimmten Abgrenzung und seinem wildwachsenden, überaus mannichfaltigen Text den Eindruck des Altertümlichen; und Mrc. mit seinen zwei handlichen Büchlein und ihrem bis aufs Wort festgestellten Text erscheint als der Moderne, welcher der kirchlichen Gesamtentwicklung um zwei bis drei Jahrhunderte voraneilte.

Der dritte Unterscheidungspunkt wird erst durch die weiter folgenden Untersuchungen über die Zeit vor Mrc. genügend be-

1) Praescr. 30 *Si enim Marcion novum testamentum a vetere separavit, posterior est eo, quod separavit, quia separare non posset, nisi quod unitum* (v. l. unicum) *fuit.*

leuchtet werden. Da es aber auf Vollständigkeit hier nicht ankommt, so genügt es daran zu erinnern, welche bedeutende Stellung im kirchlichen Leben zu der Zeit, da Mrc. seinen Kanon aufstellte, die Apokalypse einnahm[1]. Das nöthigt uns, die schon angeführten Zeugnisse über Mrc.'s Stellung zur Apokalypse dahin zu verstehen, dass er sie kannte und in bewußtem Gegensatz zu dem von ihm vorgefundenen kirchlichen Brauch von seinem NT ausschloß. Das Buch mußte ihm unerträglich sein, und die Art, wie Tertullian[2] die Lehre vom Reich der tausend Jahre gegen Mrc.'s Anschuldigung entwickelt, ist nicht wohl verständlich, wenn nicht Mrc. unter deutlichem Hinweis auf den eigentümlichen Inhalt der Apokalypse gegen die kirchliche Eschatologie polemisirt hatte.

Der vierte Punkt erst führt uns zu dem, was Mrc. seiner Gemeinde wirklich gegeben hat. Die Vergleichung seines Apostolicums mit der kirchlichen Sammlung der Paulusbriefe[3] muß darüber Klarheit schaffen, ob auch hier, wie in den bisher erörterten Beziehungen, Mrc. mit dem kirchlichen Herkommen gebrochen hat, welches über seine Zeit hinaus wesentlich unverändert in der Kirche fortbestanden hat, oder ob er ein älteres Herkommen bewahrt hat, von welchem die katholische Kirche sich erst nach seiner Zeit entfernt hat; oder endlich, was ja auch möglich wäre, ob sowohl Mrc. als die Kirche, sei es unabhängig von einander, sei es im Gegensatz zu einander, an die Stelle dessen, was in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorhanden war, ein Neues, ihre von einander abweichenden Sammlungen gesetzt haben. Beginnen wir mit dem Äußerlichen und darum Greifbarsten. Es zeigte sich schon S. 623 f., daß Mrc. die kirch-

1) Oben S. 627 A. 1. Damit cf. S. 560 ff. über die Apokalypse bei Justin und S. 252 f. vor dem Auftreten der Aloger.

2) c. Marc. III, 24 p. 155 Marcion spricht: *Ceterum vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur ex restitutione terrae* etc.; p. 156 die Anführung der Apokalypse.

3) Der Erste, welcher diese Aufgabe mit einigem Ernst in Angriff nahm, war wiederum Hahn S. 47—66. Ritschls Entgegnung S. 151—171 gehört zu dem Äußersten, was seit Semler an Mishandlung der geschichtlichen Nachrichten geleistet worden ist. Eine Probe gibt die Bemerkung zu Rom. 8, 12 — 10, 1 in Beil. V, 2. Eine verständige Untersuchung von Mrc.'s Apostolicum gab Hilgenfeld in d. Zeitschr. für histor. Theol. 1855 S. 426—484. Über Anderes s. Beil. V, 2 zu Anfang.

liche Tradition, welche dem sogenannten Epheserbrief den Titel *πρὸς Ἐφεσίους* gegeben hatte, bereits zum Gegenstand seiner Kritik gemacht und durch das Ergebnis seiner Studien ersetzt hat, indem er dem Brief den Titel *πρὸς Λαοδικέας* gab. Das ist ein Beweis für die Richtigkeit des ersten der drei vorhin zur Wahl gestellten Urtheile. Der Beweis ist aber von größerer Tragweite, als hiermit schon ausgesprochen ist. Kurze Überschriften, wie *πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Κορινθίους κτλ.* konnten die Briefe nicht in ihrer Vereinzelung tragen, sondern nur als Stücke einer Sammlung von *Παύλου ἐπιστολαί.* Eine solche fand Mrc. in der Kirche vor und stellte durch Änderungen, die er mit ihr vornahm, die seinige daraus her.

Es fragt sich weiter, ob die von ihm vorgefundene Sammlung die Briefe an Titus und Timotheus enthielt, deren Abwesenheit den auffälligsten Unterschied des marcionitischen Apostolicums von dem späteren kirchlichen bildet, oder ob diese erst nach Mrc. der kirchlichen Sammlung einverleibt wurden. Aus der nakten Thatsache des Unterschiedes lässt sich weder das Eine noch das Andere schließen. Es kann Mrc. die Pastoralbriefe ebensogut wie die kleinen Propheten von der Bibel ausgeschlossen haben, der sie bis dahin angehört hatten; es könnte auch die Kirche dieselben erst um 160 in ihre Sammlung aufgenommen, ja sogar angefertigt haben, so daß Mrc. in diesem Falle der Bewahrer des Ursprünglichen wäre. Aber es ist uns nicht bloß die nackte Thatsache überliefert, daß sie bei Mrc. fehlten, sondern auch wenigstens einer der Gründe, welche er für ihre Beseitigung anführte. Nachdem Tertullian bemerkt hat, daß Mrc. den Brief an Philemon unverändert aufgenommen habe, spricht er seine Verwunderung darüber aus, daß er die Briefe an Timotheus und Titus verworfen habe, während er doch den Philemonbrief, der auch nur an eine einzelne Person gerichtet sei, aufgenommen habe. Es erscheint das dem Tertullian um so verwunderlicher, da jene Briefe von allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten handeln, was von diesem nicht in gleichem Maße gilt. Fast möchte man vermuthen, meint Tertullian, es sei dem Ketzer nur darum zu thun gewesen, auch in Bezug auf die Zahl der Briefe sich als Fälscher zu zeigen[1]. Hat etwa Tertullian hier nur von

1) c. Marc. V, 21. *Miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de eccle-*

seiner Voraussetzung aus, daß Mrc. die Pastoralbriefe im Kanon vorgefunden haben müsse, dessen Motive für die Ausschließung errathen und dem Ketzer angedichtet[1]? Aber erstlich unterscheidet er hier wie anderwärts deutlich genug, was seine, manchmal ironisch gemeinte, Vermuthung (*opinor*), und was die in den Antithesen ausgesprochene oder sonst offen daliegende Meinung des Gegners ist. Sodann konnte Tertullian von sich aus gar nicht auf den Gedanken kommen, Mrc. habe die Pastoralbriefe wegen ihres privaten Charakters ausgeschlossen, da Mrc. ja den Philemonbrief, welchem dieser Charakter nach Tertullian gleichfalls und in der That noch viel zweifelloser zukommt, aufgenommen hatte. Demnach muß Mrc. selbst den Grundsatz ausgesprochen und den Ausschluß der Pastoralbriefe unter anderem damit gerechtfertigt haben, daß nur, was Paulus den Gemeinden geschrieben habe, der Gemeinde zur Erbauung zu dienen geeignet sei[2]. Nur dann war Grund zur Verwunderung über die Inconsequenz, welche darin lag, daß Mrc. einerseits die Pastoralbriefe abgelehnt, andrerseits den Philemonbrief aufgenommen hatte. Tertullian hätte an sich seine Kritik dieses Verfahrens ebensogut in die Form kleiden können, daß er seine Verwunderung über die Aufnahme des Philemonbriefes aussprach. Aber erstlich hatte er die Thatsache der unveränderten Aufnahme dieses Briefs bereits vorher ausgesprochen, so daß er sie viel eher in einem Nebensatz zur Voraussetzung seines Urtheils machen konnte, als die bis dahin noch gar nicht ausgesprochene, nur erst V, 1 angedeutete Thatsache, daß Mrc. die Pastoralbriefe verworfen hatte. Zweitens wollte er auf diese großartige Unterschlagung ausdrücklich aufmerksam machen. Das lag an sich nicht im Plan seines Antimarcion. Tertullian hatte sich nicht vorgesezt, die Ausmerzungen Marcions zu kritisiren und sein NT mit dem kirchlichen zu vergleichen, sondern die Lehre Mrc.'s aus dem zu widerlegen, was Mrc. hatte stehen lassen. Daher konnte auch den Pastoralbriefen ein besonderes Kapitel nicht gewidmet

---

siastico statu compositas recusaverit. Affectavit, opinor, etiam numerum epistularum interpolare. Cf. V, 1 extr. *mutilatas etiam de numero.*

1) So z. B. Baur, die Pastoralbriefe (1835) S. 139 und in neuerer Zeit Overbeck, Zur Gesch. des Kanons (1880) S. 85.

2) Über ähnliche Erwägungen im C. Mur. l. 59 ff. und bei Späteren s. oben S. 266 ff.

werden. Aber Tertullian hatte doch bei besonders auffälligen, tendenziösen oder lächerlichen Lücken des marcionitischen Textes Ausnahmen von seiner Regel gemacht (s. oben S. 603). Darum wollte er auch über die großartigste Unterschlagung, die Beseitigung dreier ganzer Briefe nicht mit einer vorläufigen Andeutung (V, 1) oder gar völlig schweigend hinweggehen. Er benutzt die Gelegenheit, welche ihm die im Plane vorgeschriebene Besprechung des Philemonbriefs darbot, nicht nur die Thatsache zu melden, sondern auch Mrc.'s Verfahren in diesem Punkt mit einem Satz zu kritisiren, welcher eine ebenso unerklärliche Albernheit wäre, wenn Tertullian den bei Mrc. vorausgesetzten Grundsatz aus der Luft gegriffen hätte, als er schlagend ist, wenn Mrc. wirklich gegen die Aufnahme der Pastoralbriefe unter anderem ihren Charakter als Privatschreiben geltend gemacht hatte. Man wende nicht ein, daß eine Inconsequenz, wie sie Tertullian hier aufdeckt, dem Mrc. nicht zuzutrauen sei. Consequent war Mrc. weder in der Lehre, noch in der Bibelkritik. Wenn er seinem nachgeborenen katholischen Gegner an Scharfsinn und Findigkeit gewachsen war, was ich nicht weiß, so brauchte er in diesem Falle um eine Antwort auf den Vorwurf der Inconsequenz nicht einmal verlegen zu sein. Er konnte antworten, der Brief an Philemon sei allerdings ein Gemeindebrief, da er laut V. 2 zugleich an die im Hause Philemons sich versammelnde Gemeinde gerichtet sei. Doch lassen wir die Erwägungen von Möglichkeiten, die nicht als wirklich nachzuweisen sind. Für bewiesen halte ich, daß Mrc. die Pastoralbriefe nicht nur gekannt, sondern auch ihren Ausschluß von seiner Bibel zu rechtfertigen für nötig gehalten hat; daß sie also in der kirchlichen Bibel seiner Zeit enthalten waren. Weiter ergibt sich aber auch, daß Mrc. nicht die paulinische Herkunft der Pastoralbriefe beanstandet hat. Hätte er sie für unecht gehalten, so hätte er auch diese seine Überzeugung und nicht den feineren und viel anfechtbareren Grund für ihre Ausschließung geltend gemacht, welchen wir beiläufig durch Tertullian erfahren. So gut wie Katholiken bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts gegen die kanonische Geltung des Briefs an Philemon sich erklärten, weil er lediglich ein Geschäftsbrief in Privatangelegenheiten sei, durfte auch Mrc. mit dem angegebenen Grunde die Briefe an Timotheus und Titus ablehnen. Was der wirkliche Grund der Ablehnung war, ist damit freilich noch nicht gesagt, würde aber

auch noch nicht gesagt sein, wenn er sie für unecht erklärt hätte. Denn es würde die weitere Frage entstehen, warum er sie für unecht erklärt habe, eine Frage, die jedoch als gegenstandslos keine Antwort verdient. Um des Inhalts willen hätte Mrc. sie ebensogut wie den Römerbrief *mutatis mutandis* in sein Apostolicum aufnehmen können; aber sie boten überaus Weniges, was ihm für die Gemeinde wichtig erscheinen konnte. Es scheint überhaupt seine Absicht gewesen zu sein, an die Stelle der großen Bibliothek, welche die hl. Schriften der Kirche bildeten, zwei kurze und einheitliche Bücher zu setzen. Mußte zu diesem Zweck Einiges in Wegfall kommen, so lag nichts näher, als die Pastoralbriefe auszuscheiden. Der Brief an Philemon nahm wenig Raum in Anspruch, und er behandelte eine Frage von hoher sittlicher Bedeutung für die alte Kirche, die Frage nach der Stellung der christlichen Gesellschaft zur Sklaverei, oder vielmehr der Sklaven in der christlichen Gesellschaft[1]), Mrc. bewährte seinen praktischen Sinn, indem er ihn aufnahm.

Zu demselben Urtheil, daß die kirchliche Sammlung der Paulusbriefe die zeitliche Voraussetzung und die thatsächliche Grundlage des marcionitischen Apostolicums bildete, führt auch die Vergleichung des Textes beider Sammlungen. Dabei sollte sich von selbst verstehen, dass wir als den kirchlichen Text, um dessen Behandlung von Seiten Mrc.'s es sich fragt, nicht denjenigen unserer Bibelgesellschaften oder denjenigen von Tischendorf oder denjenigen des Epiphanius ansehen dürfen, sondern

1) Wie man angesichts des Philemonbriefes selbst und von Stellen wie 1 Kor. 7, 21; 1 Tim. 6, 1 f.; Ignatius ad Polyc. 4 leugnen mochte, daß eine solche Frage in der alten Kirche existirt habe, ist schwer begreiflich. Cf. meinen Vortrag über Sklaverei u. Christent. 1879. Noch Chrysostomus (Montfaucon XI, 773) bezeichnet als dritten Lehrzweck des Philemonbriefs die Aufrechthaltung der Sklaverei, wodurch der Verläumdung der Heiden entgegengetreten werden könne, daß das Christentum eine Lehre vom Umsturz der Gesellschaftsordnung sei (p. 774), und als vierten Zweck die Belehrung der Herren über das rechte Verhalten zu den Sklaven (p. 774. 782 ff.). Noch principieller behandelt die einschlagenden socialen Fragen Theodorus (ed. Swete II, 262 ff.). Nur die unmittelbar moralische Seite der Sache berührt Ambrosiaster (Ed. Ven. 1751 vol. IV, 382 *ut sublata humanae conditionis causa, quia omnes ex uno sumus Adam, fratres nos cognoscamus*). Hieronymus dagegen treibt in seiner Weise Allotria.

einen solchen, wie ihn Mrc. um 150 in der katholischen Kirche oder in der römischen Gemeinde vorfand. Wir können das kirchliche Exemplar, welches er seiner Bearbeitung zu Grunde legte, nicht bis aufs Wort wiederherstellen; aber wir haben Mittel genug, um uns sowohl ein allgemeines Bild von der Textgestalt der paulinischen Briefe während des 2. Jahrhunderts zu machen, als auch in vielen einzelnen Punkten zu erkennen, welchen Text Mrc. vorgefunden hat. Es zeigt sich in vielen Fällen, daß das, was dem in der Textgeschichte Unbewanderten, welcher den Textus receptus oder einen heutigen kritisch bearbeiteten Text mit demjenigen Mrc.'s vergleicht, an letzteren auffällt, diesem keineswegs eigenthümlich ist, sondern in alter Zeit eine bedeutende Verbreitung im Abendlande gehabt hat. Da es nun angesichts der unversöhnlichen Feindschaft der Kirche gegen Mrc. ganz undenkbar ist, daß der unermüdlich als ketzerische Fälschung verurtheilte Text Mrc.'s auf die Gestaltung des kirchlichen Textes einen positiven Einfluß geübt habe, so folgt, daß alle jene Textgestaltungen, welche dem Unkundigen als Eigenthümlichkeiten der marcionitischen Bibel erscheinen, welche aber zugleich durch katholische Handschriften, Übersetzungen und Schriftsteller bezeugt und nur allmählich aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt worden sind, von Mrc. nicht geschaffen, sondern aus der kirchlichen Bibel seiner Zeit oder aus einer solchen Bibel von ihm herübergenommen worden sind. Er kann auch mehrere Exemplare verglichen und aus den vorgefundenen Lesarten die ihm zusagende gewählt haben. Diese Annahme ist sogar kaum zu umgehen, wenn Mrc. wirklich an Fälschung der kirchlichen Bibeltexte glaubte. Wird er dann nicht versucht haben, auch mit Hülfe von Vergleichung mehrerer Handschriften dem ursprünglichen Wortlaut auf die Spur zu kommen? Nur im äußersten Nothfall aber wird man sich zu der Annahme entschließen, daß ein zufälliges Zusammentreffen der Interessen den Ketzer und seine erbitterten Gegner zu einer gleichlautenden Änderung des ursprünglichen Textes veranlaßt habe[1]). Es ist ebenso gleich-

1) Ich finde keinen sicheren Fall dieser Art. Man könnte zu 1 Kor. 15, 47 an eine alte Glosse denken, welche Mrc. benutzte. 1 Thess. 2, 15 liegt nur eine ähnliche LA. vor. In Bezug auf alles Einzelne, was in der folgenden Erörterung berührt wird, verweise ich auf die Herstellung des marcionitischen Textes in Beil. V, 2.

gültig als verzeihlich, daß ein Epiphanius dem Mrc. vorwirft, Gal. 5, 9 ζυμοῖ in δολοῖ willkürlich verändert zu haben, während wir wissen, daß letzteres die im Abendland seit unvordenklichen Zeiten vorherrschende, in der alten lateinischen Übersetzung wiedergegebene, aber auch sonst nicht unbezeugte LA. gewesen ist, welche selbst Hieronymus bei seiner Verbesserung der lateinischen Bibel nicht zu beseitigen wagte[1]). Man kann in solchen Fällen fragen, ob Mrc. nicht den ursprünglichen Text bewahrt habe, und ich meine, daß Mrc.'s Text, sofern er durch irgend welche von ihm unabhängige Überlieferung bestätigt wird, viel höher geschätzt werden sollte, als von den heutigen Textkritikern geschieht. Auch da, wo es an sich sehr begreiflich wäre, daß und warum Mrc. den Text so und nicht anders gestaltet, macht es das Vorkommen der gleichen LA. bei unverdächtigen Zeugen des kirchlichen Textes so gut wie gewiß, daß Mrc. nur genommen hat, was er vorfand, und sein Text gibt uns einen festen Halt für die Altersbestimmung solcher Lesarten[2]). Aber das berührt die Geschichte des Kanons kaum. Kein Verständiger behauptet, was Ephiphanius als selbstverständlich voraussetzt, daß der im 4. Jahrhundert bei den Griechen vorherrschende Bibeltext älter als Mrc. sei. Es handelt sich auch nicht darum, ob irgend ein bestimmter, im 2. Jahrhundert vorhandener Text der Paulusbriefe, etwa derjenige, welchen Irenäus las, oder derjenige, an welchem Tertullian den marcionitischen Text maß, dem Mrc. bereits vorlag, oder erst nach dessen Tode seine Form erhalten hat, sondern lediglich das ist die Frage, ob diese 10 Briefe, als schriftstellerisches Werk betrachtet, und so wie sie trotz einer großen Zahl von Varianten wesentlich gleichlautend dem Irenäus und dem ältesten syrischen Übersetzer, dem Tertullian wie dem Origenes vorlagen und noch heute uns vorliegen, den Stoff ausmachten, aus dem Mrc. seinen Aposteltext mit Überlegung herstellte, oder ob Mrc. einen, literarisch und nicht textkritisch betrachtet, hiervon ver-

---

1) Auch Vulg. hat Gal. 5, 9 wie 1 Kor. 5, 6 *corrumpit*, obwohl Hier. zu ersterer Stelle (Vallarsi VII, 488) *fermentat* fordert und gibt. Er hält das damals allgemein übliche *corrumpit* irriger Weise für einen Fehler des lat. Übersetzers, weil ihm ebenso wie dem Epiphanius die LA. δολοῖ unbekannt war.

2) Cf. z. B. die Beseitigung des πρῶτον Rom. 1, 16.

schiedenen Paulustext bewahrt oder auch verarbeitet hat, welcher dann erst nach Mrc.'s Zeit innerhalb der Kirche zu demjenigen verarbeitet worden wäre, dessen wesentliche Unverfälschtheit Irenäus behauptete. Diese Frage ist aber nie ernstlich verschieden beantwortet worden. Sieht man wie billig ab von den gar nicht dahin gehörigen Klagen über die Parteilichkeit Tertullians und die Beschränktheit des Epiphanius und von den sehr nebensächlichen Erörterungen über die richtige sittliche Würdigung von Mrc.'s Verfahren, so stimmen die Kritiker unseres Jahrhunderts insgemein mit den Kirchenlehrern des 2. und 3. Jahrhunderts darin überein, daß Mrc. vor allem durch Ausscheidung integrirender Stücke, welche die katholische Überlieferung bewahrt hat, sein Apostolicum hergestellt hat. Es hat noch Niemand Lust gezeigt zu behaupten, daß die Mrc. fehlenden Abschnitte Gal. 3, 6—9; 15—25; 4, 27—30; Rom. 1, 19—2, 1; 3, 31—4, 25; 9, 1—33; 10, 5—11, 32; Kol. 1, 15b. 16 sämtlich dem Mrc. unbekannt gewesen und erst nach ihm von katholischen Fälschern in den ursprünglichen Text eingeschwärzt worden seien. Nur in Bezug auf Rom. 15. 16 war und ist man bis heute vielfach inconsequent genug, der angeblich völligen Abwesenheit dieser Kapitel bei Mrc. ein Gewicht beizulegen. Ist aber erst in Bezug auf einige Stücke des katholischen Paulustextes anerkannt, daß Mrc. sie vorfand und mit bewußter Absicht ausmerzte, so ist die Hauptfrage im Sinne des Irenäus und seiner Nachfolger entschieden. Sie waren im vollen Rechte, wenn sie von einem *abscidere* oder *circumcidere* oder *decurtare epistulas Pauli* [2], von einem *auferre* oder *subtrahere* oder *subducere* oder *rapere* ganzer Seiten sprachen [3]. Der straffe Gedankengang des

1) Ich nenne hier nur die allgemein anerkannten Defecte, allerdings in der von mir nachgewiesenen Abgrenzung. Dazu kommen so gut wie gewiß noch die größeren Stücke Gal. 1, 18—24; 2, 6—8; 2 Kor. 7, 2 bis 11, 1.

2) Iren. I, 27, 2 u. 4; III, 12, 12.

3) Die größte Mannigfaltigkeit der Ausdrücke entfaltet Tert. c. Marc. V, 18 p. 326 f. mit dem Eingang: *De manibus haeretici praecidentis* (v. l. *praecidendis* u. *praecidendus*) *non miror si syllabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit.* In Bezug auf den Römerbrief sagt derselbe V, 13: *Quantas autem foveas in ista vel maxime epistula Marcion fecerit, auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit.*

Paulus mußte den Versuch, aus der Mitte seiner Briefe ganze Reihen von Sätzen als unechte Zuthat auszuscheiden, scheitern lassen; und wer ein Verständnis für gerechte Satire hat, kann nur mit aufrichtiger Zustimmung lesen, was Tertullian z. B. über den Ausruf der Bewunderung Röm. 11, 33 schreibt, welchen Mrc. durch Tilgung fast des gesamten Inhalts von c. 9—11 seiner Unterlage beraubt und dennoch beibehalten hatte [1]. Aber auch das darf heute als ebenso anerkannt gelten, wie es unleugbar ist, daß, wie die alten Gegner Mrc.'s nicht müde wurden zu behaupten [2], die wesentlichen Beweggründe für seine Textänderungen und insbesondere für seine Tilgungen in seiner Lehre lagen; daß er hauptsächlich solches beseitigte, was ihm unbequem war. Die unbedingte Anerkennung der Continuität der mit Abraham begonnenen und in Christus zum Abschluß gelangten Offenbarung, Religion und Gemeinde, wie sie Paulus Gal. 3, 6—9 und Röm 4 behauptet hatte, die damit verbundene Auffassung des mosaischen Gesetzes als einer zwar untergeordneten, aber doch göttlichen und auf Christus abzielenden Offenbarung, wie sie Gal. 3, 15—25 vorlag, die Äußerungen des tiefsten Mitgefühls für das ungläubige Judenvolk, welches darum doch nicht für immer aufgehört habe, das Volk der Offenbarung und der unwiderruflichen Erwählung Gottes zu sein, wie sie der echte Jude Paulus in Röm. 9—11 niedergelegt hatte, konnten nicht in der Bibel einer Gemeinde belassen werden, deren Stifter von alle dem das Gegentheil lehrte. Angesichts dieser Sachlage ist es von untergeordneter Bedeutung, festzustellen, wie weit Mrc. seiner Absicht, einen von allem Judaismus d. h. von jeder Anerkennung des AT's als einer Offenbarung des wahren Gottes gereinigten Paulustext herzustellen, wirksame Folge gegeben, ob er den Muth und das Glück gehabt hat, damit zum Ziele zu kommen. Weit genug ist er in dieser Richtung vorgegangen. Es konnte nichts Verfängliches für ihn haben, daß

1) c. Marc. V, 14 p. 317 cf. V, 4 p. 282 über die künstliche Verbindung der Anfangsworte von Gal. 3, 15 mit 4, 3.

2) Die Hauptsache gibt Iren. I, 27, 2: *Similiter et apostoli Pauli epistolas abscidit, auferens, quaecunque manifeste dicta sunt ab apostolo de eo deo, qui mundum fecit, quoniam hic pater domini nostri Jesu Christi, et quaecunque ex propheticis memorans apostolus docuit praenuntiantibus adventum domini.*

Paulus, dessen jüdische Herkunft und pharisäische Vorbildung er nicht geleugnet hat [1], gelegentlich seine Gedanken in atl. Worte gekleidet hatte, wie man sonst Volksprichwörter und Dichterworte verwendet. So konnte er Stellen wie 1 Kor. 2, 16; 2 Kor. 13, 1; Rom. 11, 34 f. unbedenklich stehen lassen. Die marcionitische Gemeinde, welche das AT nicht las, merkte gar nicht, daß Paulus dort in Prophetenworten geredet hatte. An anderen Stellen, wo Paulus solche Worte als Schriftworte ausdrücklich bezeichnet hatte, tilgte er diese Bezeichnung. Jedem Marcioniten, welcher Gal. 3, 10 f. las: „Lernet, daß der Gerechte in Folge von Glauben leben wird", mußte dies als eigenste Entdeckung des Paulus erscheinen; und wenn er weiter las „denn alle, welche unter dem Gesetz stehen, stehen unter einem Fluch", mußte ihm der Gegensatz des sanften Ev. zu dem strengen Gott der Juden tiefen Eindruck machen. An anderen Stellen konnte Mrc. die Citationsformel aus verschiedenen Gründen gelten lassen. So hatte er selbst auf das gleichfolgende *ὅτι γέγραπται* Gal. 3, 13 als einen Beweis für den unversöhnlichen Gegensatz Christi und des atl. Gottes hingewiesen. Ephes. 5, 14 und Rom. 12, 19 konnten als prophetische Verkündigungen des Apostels selbst gelten [2]; und wo das Triumphlied über den Tod 1 Kor. 15, 54 geschrieben stand, ob in einer Sammlung christlicher Hymnen oder bei einem Propheten des AT's, brauchte Niemand zu wissen. Aber auch ein förmliches *καθὼς γέγραπται* und Derartiges war nicht unter allen Umständen verwerflich. So gut Paulus sich auf das Natur- und Gewohnheitsrecht der natürlichen Menschheit berief, konnte er im gleichen Zusammenhang auch eine Regel des mosaischen Gesetzes anführen; und es mag fraglich bleiben, ob Mrc. selbst schon in dem Gedanken, welchen seine Schüler später betonten, bei solcher Gelegenheit das Gesetz ausdrücklich als dasjenige des Mose bezeichnet hatte, um den Schein abzuwehren, als ob Paulus dieses Gesetz für das Gesetz schlechthin, also für das Gesetz des wahren Gottes erklärt habe [3]. Da Mrc.

1) Gal. 1, 14 und Phil. 3, 5 hatte Mrc. unverändert gelassen.

2) An letzterer Stelle war das *γέγραπται γάρ*, nicht aber das *λέγει κύριος* getilgt. Über 1 Kor. 15, 45 sind wir in dieser Hinsicht nicht sicher unterrichtet.

3) S. Beil. V, 2 zu 1 Kor. 9, 8. In dem ähnlichen Fall 1 Kor. 14, 34 hat er solche Vorsicht nicht geübt, auch nicht in dem andersartigen 1 Kor. 14, 21.

ferner die Geschichtlichkeit der atl. Erzählungen nie bestritten, dieselbe vielmehr gegenüber der kirchlichen Allegorisirung betont hat[1], so war ein ὡς γέγραπται wie das in 1 Kor. 10, 7 unverfänglich, und ebenso die ganze dortige Verwendung der Geschichte des Wüstenzugs. Denn daß man aus der Geschichte des AT's, besonders aus den darin enthaltenen abschreckenden Beispielen etwas lernen könne, brauchte Mrc. nicht zu bestreiten. Ebensowenig, daß einzelne Wahrheiten darin ausgesprochen seien, wie die, worauf Paulus sich 1 Kor. 1, 19. 31; 3, 19 beruft. Daß der Schöpfer die dem Mrc. verhaßte geschlechtliche Gemeinschaft richtig beschrieben hatte (1 Kor. 6, 16), und daß er durch seinen Propheten das schon von Paulus ziemlich ungünstig beurtheilte ekstatische Reden geweissagt habe (1 Kor. 14, 21), war vollends unbedenklich. Mochte immerhin Tertullian[2] spotten: „Was hat der Paulus des Ketzers überall mit den Aussprüchen der Propheten zu schaffen?" und auch in dieser Beziehung sich darüber freuen, daß Mrc. Manches, was er ebensogut hätte tilgen müssen, wie das, was er getilgt habe, in Blindheit oder Nachlässigkeit übersehen habe, so dürfen wir erstlich doch nicht vergessen, daß Mrc. alle gegen ihn gerichteten Streitschriften nicht gekannt hat, als er seine Bibel ausarbeitete. Sodann aber bleiben Beweise genug dafür, daß er nicht nur jene großen Kapitel, sondern auch viele kleine Sätze und Satztheile beseitigt hat, um die Fäden zu zerreißen, durch welche nach Paulus das Ev. mit Gesetz und Propheten unlöslich verknüpft war. Es bleibt im wesentlichen wahr, was Irenäus in seiner allgemeinen Beschreibung gesagt hat (S. 641 A. 2): was ganz offenkundig eine Bestätigung der atl. Offenbarung enthielt, hat Mrc. beseitigt; und es wird von dem Marcioniten des Dialogs mit Recht behauptet, daß sein Paulus keinen Propheten förmlich und namentlich citirt habe[3]. Vieles Derartige war durch die oben genannten großen Abstriche beseitigt, aber auch das Kleine würdigte der Reformator seiner Aufmerksamkeit. Er beseitigte das Citat aus Habakuk Rom. 1, 17, dessen Inhalt er

1) S. oben S. 587 und Beil. V, 2 zu 1 Kor. 10, 5–11.

2) c. Marc V, 6 p. 291; V, 13 p. 313 *Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi neglegentias et caecitates eius accipere.* In Bezug auf Alttestamentliches ist das auffälligste Beispiel hiefür 1 Kor. 10, 4.

3) Dial. 817 *οὐδενὶ ῥητῶς ἀποκέχρηται τῶν ἀρχαίων· ἀμήχανον.*

den Paulus Gal. 3, 10 f. aus eigener Erfindung vortragen ließ, und ebenso das Citat 2 Kor. 4, 13, dessen Gedanken Paulus daneben in eigenen Worten ausgesprochen hatte, ferner die Citationsformel Rom. 12, 19, indem er den Apostel selbst den Gedanken des Citats nur in abgeschwächter Form aussprechen ließ. Aus dem Galaterbrief hatte er jede Erwähnung Abrahams außer der in c. 4, 22 getilgt, auch die 3, 29 und die in 3, 14, wo er nicht nur den Zusammenhang des durch Christus vermittelten Segens mit Abraham aufhob, sondern auch nachdrücklicher als der von ihm vorgefundene Text den lediglich geistlichen Charakter des christlichen Heils hervorhob. Das Gebot „Ehre Vater und Mutter" misfiel ihm an sich nicht; aber daß es ein Gebot des Judengottes war und vollends, daß dessen irdische Verheißung den Christen zur Beobachtung des Gebotes reizen sollte (Eph. 6, 2 f.), war unerträglich. Wenn Rom. 13, 8 so verstanden werden konnte, als ob das ganze Gesetz für die Christen verbindlich sei, so wurde dies durch die Änderung von *ἕτερον* in das scheinbar synonyme *πλησίον* beseitigt. Ist, wie es scheint, *αὐτῶν* 1 Thess. 2, 15 von ihm eingeschoben, so wollte er es vermeiden, daß die Propheten des AT's als die Propheten schlechthin bezeichnet seien; und es müßte ein sonderbarer Zufall obwalten, wenn er Eph. 2, 20 einen Text ohne *καὶ προφητῶν* bereits vorgefunden und nicht vielmehr selbst dies beseitigt hätte, um den Gedanken fernzuhalten, daß auch die Propheten des AT's zu den Grundsteinen der Kirche gehören [1]. Die einzige Erwähnung Abrahams Gal. 4, 22 ff. war erstlich, wie es scheint, ihrer feierlichen Einführungsformel beraubt, sodann aber benutzt, um noch viel schärfer, als es Paulus gethan hatte, Kirche und Synagoge in einen ausschließenden Gegensatz zu stellen. Nicht einmal den Namen Jerusalem sollte die Kirche führen [2]. In diesem Falle hat Marcion sich nicht mit Streichen

1) Die Erwägung von Hilgenfeld S. 478 f., daß Mrc. an christliche Propheten habe denken und deshalb das Wort hätte beibehalten können, erscheint müßig, da er es eben nicht beibehalten hat, während es doch nach aller sonstiger Überlieferung zum ursprünglichen Text gehört.

2) Marcions Abneigung gegen allegorische Behandlung des AT's brauchte ihn nicht abzuhalten, es gelten zu lassen, daß Paulus einmal die zwei Söhne Abrahams als ein Gleichnis benutzt habe, sogut wie er und seine Schüler (Dial. p. 808c) den parabolischen Charakter der als Parabeln bezeichneten Reden Jesu gelten ließen. Hier aber fand er auch

begnügt, sondern zum Theil mit Benutzung von Worten des Paulus aus ganz anderem Zusammenhang sich an die Stelle des Schriftstellers gesetzt. In judenfeindlichem Sinne hat er dasselbe auch gethan, indem er Rom. 10, 3 ἀγνοοῦντες τὸν θεόν schrieb. Der wahre Gott, nicht nur die wahre Gerechtigkeit war den Juden unbekannt. Epiphanius hat ihn gewiß richtig verstanden, wenn er in der marcionitischen Erweiterung von 1 Kor. 10, 19 die Absicht erkannte, die israelitischen Opfer ebenso wie die heidnischen für etwas Nichtiges, eher Dämonisches als Göttliches zu erklären. Der in Christus erschienene Gott Mrc.'s war so wenig der Schöpfer wie der Judengott. Die deutliche Behauptung der Weltschöpfung durch Christus Kol. 1, 15[b]. 16 mußte daher wegfallen, vollends Rom. 1, 19 ff., wo nicht nur der wahre Gott als Schöpfer bekannt, sondern zugleich seine seit der Schöpfung her gegebene allgemeine Erkennbarkeit behauptet war[1]. Es war eine schwierige Aufgabe für Mrc., den Apostel überall nur den milden, grundgütigen Gott und Vater aller Barmherzigkeit bekennen zu lassen. Irgend etwas von Gericht, von Strafe, sei es auch nur die negative des Ausschlusses von der Seligkeit[2], mußte stehen bleiben, solange noch der Gegensatz des Guten gegen das Böse, des Frommen gegen den Gottlosen als Bedingung des Heils gelten sollte. Der Richterstuhl Christi blieb unangetastet[3]. Aber viel hat doch Mrc. gethan, um in dieser Richtung abzuschwächen. Rom. 1, 18 war durch Tilgung von θεοῦ der strafende Zorn ins Ungewisse gestellt und in der Erwägung, daß doch nicht alle Sünde auf Erden gestraft wird, πᾶσαν gestrichen. Rom. 12, 19 behielt sich der Herr wohl die Vergeltung vor, aber von einem Zorne desselben, welchem der Mensch Raum lassen soll, sollte man nichts lesen. 1 Kor. 3, 17 wurde durch Verwandlung der activen Construction in die passive der Gedanke ferngehalten, daß der Gott der Christen irgendwen durch positives Handeln zu Grunde richte. Er sendet auch nicht den Ungläubigen eine Irrtum bewirkende Kraft zu dem

---

bei Paulus die ausdrückliche Angabe ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα Übrigens vereinfachte er die Allegorie bis auf ein Minimum.

1) Wie 1 Kor. 8, 6 gestaltet war, ist nicht sicher. Daß Rom. 11, 36 fehlte, ist höchstens wahrscheinlich.

2) S. Beil. V, 2 zu Lc. 13, 28.

3) Rom. 14, 10; 2 Kor. 5, 10 cf. Rom. 2, 2—16.

Zweck, daß sie der Lüge glauben 2 Thess. 2, 11, sondern es widerfährt jenen nur, man weiß nicht von wem, eine Verführung, durch welche sie dem Gericht anheimfallen. Daß mit der Wiederkunft Christi das Gericht kommt, wurde nicht bestritten; aber Christus selbst soll doch nicht eigentlich der sein, welcher die Rache vollzieht; er kommt nur mit dem beabsichtigten Erfolg, daß den Ungläubigen Strafe zu Theil werde. Dieser leisen Änderung in 2 Thess. 1, 8 entspricht es, daß Mrc., wie Tertullian sagt, eben dort „Feuer und Flamme“ geradezu ausgelöscht hat. Die doketische Vorstellung von Christus forderte die Beseitigung des *γενόμενον ἐκ γυναικός*, aber auch des *γενόμενον ὑπὸ νόμον* Gal. 4, 4, der *σάρξ* Kol. 1, 22 und zu gleichem Zweck des *αὐτοῦ* Eph. 2, 15, wodurch nun nicht mehr vom Fleisch Christi, sondern von einer fleischlichen Feindschaft die Rede war, die Christus aufgehoben[1]. Zufällig wird es dann auch nicht sein, daß Mrc. 1 Kor. 15, 45 es vermied, Christus den am Ende stehenden Adam zu nennen und, wenn er wirklich v. 47 die übrigens den ältesten Zeugen des Morgen- und Abendlands noch fremde LA. *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος* vorfand, das *ἄνθρωπος* wegließ. Die Abneigung gegen das geschlechtliche Leben veranlaßte ihn zu einer gründlichen Umarbeitung von Eph. 5, 22—32. Mag Einzelnes ungewiß bleiben und Anderes durch bereits vorgefundene Texte vorbereitet gewesen sein, so ist doch im Hinblick auf die überraschende Übereinstimmung des Gewissen mit dem Wahrscheinlichen kaum zu bezweifeln, daß Mrc. hier jede auf das Verhalten von Mann und Weib innerhalb der Ehe bezügliche Ermahnung und jede Anerkennung des schöpfungsmäßigen Rechts des ehelichen Lebens ferngehalten hat. Nicht ihren Ehemännern, sondern den Männern sollen die Weiber sich unterordnen. Die Ermahnungen zu gegenseitiger ehelicher Liebe v. 25. 28 fehlten wahrscheinlich ganz. Vor allem aber war durch die LA. *ἀντὶ ταύτης* v. 31 der Leser genöthigt, dies Wort auf die Kirche zu beziehen. Anstatt eines dem AT entnommenen Zeugnisses für die Naturgewalt des Triebes, auf welchem die Ehe beruht, hörten die Marcioniten nun den Apostel verkündigen, daß man um der Gemeinde, natürlich der wahren Gemeinde willen, der man nach Marcions Text von Gal. 4, 25 f.

1) Ohne Absicht wird auch die Tilgung des *ὡς* Phil. 2, 7 (s. dort) nicht sein.

Treue gelobt hat, Vater und Mutter verlassen solle, wie Mrc. selbst es gethan hatte. Mit geringen Mitteln hat Mrc. anderwärts noch größere Wirkung erzielt. Durch Beseitigung eines ἐν Eph. 3, 9 hat er den Paulus zum Zeugen seiner Lehre gemacht, daß die durch Christus und das Ev. ans Licht gebrachte Wahrheit dem Schöpfergott unbekannt gewesen sei. Die kleine Änderung eines μή in ἐν τῇ Gal. 4, 8 vertauschte den Gegensatz zwischen dem einen, allein wirklichen Gott und den nur so genannten Göttern der Heiden, welchen Paulus ausgedrückt hatte, mit dem Gegensatz zwischen dem überweltlichen Gott Mrc.'s und den in der Natur waltenden κοσμοκράτορες, dem Demiurgen und seinen Engeln.

Besondere Aufmerksamkeit hatte Mrc. den Beziehungen des Paulus zu den älteren Aposteln gewidmet. Es ist nicht positiv überliefert, aber es ist aus dem Schweigen Tertullians über Gal. 1, 18—24; 2, 6—8, Stücke, welche er sich nicht entgehen lassen konnte, und durch die innere Unmöglichkeit für Mrc., sie wenigstens unverändert beizubehalten, mit Sicherheit zu schließen, daß er sie getilgt hat. Es muß hier eine Kleinigkeit erwähnt werden, die nicht unmittelbar hiehergehört. Ist zu Kol. 4, 14 bewiesen, daß Mrc. geschrieben hatte ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς καὶ Δημᾶς, so fragt sichs, woher die Verschiedenheit des kirchlichen und des marcionitischen Textes stammt. Hat irgend ein Katholik, welcher durch mündliche Tradition wußte, daß Lucas Arzt gewesen und etwa aus 2 Tim. 4, 11 wußte, daß er dem Apostel theuer gewesen sei, dies durch die Einschaltung von ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός verewigt und diesem interpolirten Text zur Alleinherrschaft in der Kirche zu verhelfen gewußt[1]? Die Frage wird sich selbst beantworten. Mrc. aber wird seinen Grund gehabt haben, dem Lucas das Lob des Paulus zu nehmen. Nun stand er wie Philem. 24 als eine unbedeutende Persönlichkeit neben dem Demas, welcher in der kirchlichen Überlieferung den schlimmsten Ruf hatte[2]. Mrc. hat sich aber auch in dieser Beziehung nicht an der Beseitigung des Unbequemen oder geradezu

1) Daß in zwei Minuskeln ὁ ἀγαπητός, aber nicht ὁ ἰατρός fehlt, bedeutet nichts, sondern ist mechanisch zu erklären durch Abirren des Auges vom ersten ὁ -ος zum zweiten.

2) 2 Tim. 4, 10; Acta Theclae 1. 4. 12. 14. 16; Epiph. haer. 51, 6 cf. meine Acta Joannis p. LXII; 197, 3.

Unerträglichen genügen lassen, und auch nicht daran, an manchen Stellen versteckte Seitenhiebe des Paulus auf die älteren Apostel zu entdecken (s. oben S. 592 A. 3). Wenigstens durch einen bedeutenden Eingriff Phil. 1, 15—18 hat er auch positiv nachgeholfen. Schon die Erweiterung und Verschärfung der Beschreibung der gegen Paulus unfreundlichen Prediger zeigt, daß Mrc. hier mehr sagen wollte, als Paulus gesagt hatte. Durch die Verwendung eines Ausdrucks aus Gal. 2, 6 wird vor allem klar, daß Mrc. auf Petrus und seine Genossen zielte. Daß Paulus dort allem Anschein nach von Predigern in Rom handelte, brauchte ihn nicht davon abzuhalten; denn er wird die Überlieferung vom Aufenthalt des Petrus in Rom um die letzte Lebenszeit des Paulus gekannt haben. Während aber Paulus sich gegenüber den zweifelhaften, theilweise persönlich gegen ihn feindlichen Evangelisten in Rom zur Freude über die auch durch sie geschehende Verkündigung Christi aufschwingt, sagt der marcionitische Paulus: es liegt mir nichts daran, es geht mich nicht an, was jene treiben.

Es wäre eine unbillige Forderung, daß alle Änderungen Mrc.'s aus seiner Lehre und seinen kirchlichen Wünschen erklärt werden sollen, und daß nur diejenigen Eigentümlichkeiten des marcionitischen Textes für glaubwürdig gelten sollen, welche aus einer in allen ähnlichen Fällen befolgten Methode erklärt werden können. Es war nicht sowohl eine klar entwickelte Lehre vom Verhältnis Christi zu Gott, als vielmehr eine Vorstellungsweise, zu welcher Mrc. neigte, die Person des Erlösers nicht scharf gegen den Vater abzugrenzen, der ihn gesandt hatte, sondern ihn vorwiegend als den offenbar gewordenen, als Mensch erschienenen Gott selbst zu betrachten. Dem entsprach es, daß er gelegentlich Gal. 1, 1 Paulus sagen ließ, Christus habe sich selbst auferweckt, während er an anderen Stellen [1] die gewöhnliche Ausdrucksweise gelten ließ. Wer ferner einmal soweit zu gehen für erlaubt hielt, wie wir bisher Mrc. gehen sahen, konnte auch im Interesse der größeren Deutlichkeit in sprachlicher oder logischer Beziehung seine Bibel revidiren. Da er einmal Gal. 4, 24 ff. aus sachlichen Gründen einer gründlichen Umgestaltung unterziehen mußte, so mußte es ihm willkommen sein, die, wie die Geschichte des Textes und der Auslegung beweist, weder

1) 1 Kor. 6, 14; Rom. 8, 11; Eph. 1, 20.

sprachlich noch logisch durchsichtige Periode durch eine zwar gleichfalls reich ausgestattete, aber glatt dahin fließende zu ersetzen. Harmlose Verbesserungen wie die in Gal. 6, 7. 17; 1 Kor. 3, 18; 4, 15; Rom. 12, 19 (vor 18) zeugen von dem Streben bald nach strafferem, bald nach unmisverständlicherem Ausdruck. Vor allem aber ist unverkennbar das Streben nach Verkürzung der großen Briefsammlung. Nur daraus erklärt es sich befriedigend, daß er den Gedanken aus 1 Kor. 1, 24. 30, daß Christus auch die Weisheit der Christen sei, schon 1 Kor. 1, 18 eingetragen, dafür aber, wie es scheint, v. 24. 30 gestrichen hatte. Der gleiche Fall liegt wahrscheinlich 1 Kor. 6, 13. 19 vor. Wenn Mrc. in dem Streben auch da, wo er sich starke Eingriffe gestattete, wo möglich in Worten des Paulus zu reden, solche aus anderen Stellen entlehnte, so scheint er sie regelmäßig an ihrem Fundort getilgt zu haben. Das samt der ganzen dadurch eingeleiteten Erörterung an seinem Platz getilgte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* Gal. 3, 15 konnte eben deshalb Gal. 4, 3 verwerthet werden. Gal. 2, 6, woraus er Phil. 1, 15 ff. bereichert hatte, fehlte an seinem Orte; ebenso wohl auch Ephes. 1, 21, woher Mrc. seine Umgestaltung von Gal. 4, 25 f. großentheils bestritten hatte [1]. Er liebte nicht die Wiederholung. Er hatte auch kein Interesse an den äußerlichen Geschäften und persönlichen Verhältnissen, auf welche Paulus in seinen Briefen einzugehen veranlaßt war. Es mag ja Zufall sein oder in der Bedeutungslosigkeit dieser Stücke für die Lehre begründet sein, daß die Bestreiter Mrc.'s über 1 Kor. 16 und Phil. 4 völlig schweigen. Hat aber wirklich Mrc. 1 Kor. 3, 22 den Namen Apollos gestrichen, so muß es hiermit zusammenhängen, daß überhaupt keine der Stellen, wo Paulus ihn nennt (1 Kor. 1, 12; 3, 4 ff.; 4, 6; 16, 12), bei Mrc. als vorhanden nachzuweisen ist. Was ging die Gemeinden des 2. Jahrhunderts Apollos an? Verhält es sich ferner so, wie ich zu Rom. 15. 16 aufs neue zu beweisen bemüht war, daß Mrc. diese Kapitel vor sich gehabt, aber in allen ihren Theilen durch bedeutende Ausscheidungen verkürzt hat, so kann wenigstens in Bezug auf c. 16 nicht in seiner Lehre der Grund gelegen haben. Er muß die zahlreichen Personalien als für die Gemeinde seiner Zeit werthlos und

1) Anders verhält es sich nur mit der Beeinflussung von 2 Kor. 7, 1 durch 1 Kor. 15, 50. Da galt es eine Grundlehre nochmals einzuschärfen.

unerbaulich getilgt haben. Daß 2 Kor. 7, 2 — 11, 1 von ihm gestrichen war, muß vor allem darum für sehr glaublich gelten, weil man hier wie in anderen Fällen die Geschicklichkeit zu bewundern hat, mit welcher Mrc. die von ihm gelegte Bresche zu verdecken verstanden hat[1]. Wie ganz seiner Denkweise entsprechend und glatt floß der Text dahin, welchen seine Gemeinde nun zu lesen bekam: „Reinigen wir uns von der Befleckung des Fleisches und Blutes, welche nicht im Stande sind, Gottes Reich zu fassen. Ich eifere um euch mit einem Gotteseifer; denn ich habe euch einem Manne verlobt, um Christo eine reine Braut darzustellen". Nicht vor jeglicher Befleckung von Fleisch und Geist, sondern vor der einen Befleckung von Fleisch und Blut, vor dem ehelichen und geschlechtlichen Leben war gewarnt; die Unverträglichkeit desselben mit der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes war ausgesprochen; und durch das Verhältnis Christi zur Gemeinde als zu seiner Braut war hier die Forderung des Aufgebens der Ehe begründet, wie Eph. 5, 31 die Forderung, Vater und Mutter zu verlassen. Aber warum hatte Mrc. c. 7—10 gestrichen? Weil der in c. 7 besprochene Zwiespalt zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde und die in c. 8. 9 so ausführlich erörterte Collectenangelegenheit nach Mrc.'s Urtheil wenig Lehre und Erbauung bot. Ein kurzes, von gleichgültigem, geschichtlichem Stoff, wie von anstößigen Lehraussagen gereinigtes, durchaus erbauliches Apostolicum wollte Mrc. seiner Gemeinde geben.

Fragt man nach den Gründen, durch welche Mrc. das Verfahren, wodurch er es herstellte, vor seinem eigenen und vor Anderer Gewissen gerechtfertigt haben mag, so haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß er im allgemeinen überzeugt war, der Wahrheit damit zu dienen. Wie er glaubte, daß das ursprüngliche Christentum in der Kirche und durch die Kirche bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet worden sei (oben S. 591 ff.), so nahm er auch an, daß die kirchliche Bibel von den frühesten Zeiten an in judaistischem Geiste gefälscht worden sei. Häufiger und deutlicher scheint er sich in dieser Beziehung über „das Evangelium" der Katholiken ausgesprochen zu haben. Aber er hat dieselbe Anklage auch gegen das kirchliche Apostolicum er-

1) Cf. die Verbindung von Rom. 1, 18 mit 2, 2, oder Gal. 3, 14 mit 3, 26.

hoben[1], und darauf sein Recht gegründet, das Ursprüngliche wiederherzustellen. Er hatte ja guten Grund zu der Meinung, daß im Laufe des Jahrhunderts, seitdem Paulus seine ersten Briefe geschrieben, der apostolische Text nicht buchstäblich unverändert geblieben sei. Wir noch können das erkennen, zwar deutlicher in Bezug auf die Evv. und die Apostelgeschichte, aber doch auch in Bezug auf die Briefe. Es ist auch selbstverständlich, daß die mannigfachen Veränderungen nicht alle durch zufälligen Irrtum der Schreiber, sondern wenigstens theilweise unter dem Einfluß einer bestimmten Auffassung, also auch der theologischen Ansicht entstanden waren; und es ist begreiflich, daß Mrc. diese Entartungen des Textes sich viel bedeutender und absichtsvoller dachte, als sie waren. Aber es war doch in der That das Unternehmen eines „Giganten", den Aposteltext von allen diesen angeblichen Fälschungen reinigen zu wollen, und zwar ohne jede andere Grundlage als das eigene Gefühl für das, was echt christlich und echt apostolisch sei. Versuche, wie man sie in unserem Jahrhundert wiederholt gemacht hat, einen echten Kern aus dem Ev. des Johannes oder dem Kolosserbrief oder der Apokalypse herauszuschälen, lassen sich bei aller Ähnlichkeit doch insofern nicht vergleichen, als die modernen Kritiker, welche sich Solches zutrauten, doch meist den Versuch gemacht haben, ihr Geschmacksurtheil mit einem gewissen Schein historischer Begründung im einzelnen zu umkleiden, und auch insofern nicht, als sie nicht unmittelbar der Gemeinde, sondern zunächst der Wissenschaft damit dienen wollten. Dagegen hatte Mrc. den Muth, der Gemeinde das Ergebnis seiner divinatorischen Kritik als das echte Wort der Apostels darzubieten. Auch in den Antithesen hat er auf jede historische Begründung seines gereinigten Paulustextes im einzelnen verzichtet. Hätte er sich jemals im einzelnen auf alte Handschriften, auf die Uneinigkeit der kirchlichen Textüberlieferung, auf positive Zeugnisse für die von ihm gewählte Textgestalt berufen, so könnte bei Tertullian nicht jede Spur davon fehlen. Mrc. begnügte sich mit der allgemeinen Verdächtigung der katholischen Textüberlieferung, und er scheint die wesentlichsten Verunstaltungen, die er beseitigen wollte, in das graueste Altertum, in das apostolische Zeitalter

1) Tert. V, 19 p. 331 zu Kol. 1, 15. 16 *Aut si haec pseudapostoli nostri et iudaici evangelizatores de suo intulerint* etc.

selbst verlegt zu haben. Die von Paulus selbst noch bekämpften falschen Apostel und judaistischen Evangeliumsprediger haben seine Briefe wie das NT überhaupt gefälscht. Dann war es freilich nicht zu verlangen, daß der Reformator noch einen urkundlichen Beweis für die Richtigkeit seines wiederhergestellten Aposteltextes führe; und es hätte ebensowenig zum Ziel geführt, wenn man ihm gegenüber einen solchen Beweis für die Richtigkeit des kirchlichen Textes geführt hätte. Tertullian lebte, wie es scheint, des Glaubens, daß an manchen Orten, wohin Briefe des Paulus gerichtet worden waren, die Originale noch aufbewahrt würden [1]. Aber Mrc. würde eine Berufung auf diese mit der Anklage erwidert haben, daß die entartete Kirche nur gefälschte Urkunden aufzuweisen habe. Durch dies Urtheil über die Kirche und ihre gesamte Überlieferung machte Mrc. ebenso den geschichtlichen Gegenbeweis in Bezug auf die Einzelheiten des Textes unmöglich, als er sich den geschichtlichen Beweis dadurch ersparte und sein „gutes Gewissen" wahrte. Aber es

1) Tert. praescr. 36 *percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident* (v. l. *praesidentur*), *apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque.* Da unter den *ipsae cathedrae* nichts anderes verstanden werden kann als materielle Reliquien, Lehrstühle, auf welchen die Apostel gesessen haben sollten (cf. Eus. h. e. VII, 19; 32, 29; Heinichen, Melet. XIV p. 708 sq.), so ist auch der oben angegebene Sinn von *ipsae authenticae litterae* zweifellos. Es bildet wie bei den Juristen den Gegensatz der Urkunde zur Copie Pauli sent. V, 12, 11 bei Huschke, Jurisprud. antejust. p. 544; Digest. XXII, 4, 2. An das griechische Original im Gegensatz zu Übersetzungen ist nicht zu denken; denn es würde dann eben die Originalsprache genannt sein, wie monog. 11, da dieser Gegensatz sich hier nicht wie z. B. bei Hieron. ep. 57, 11 ad Pammachium aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Überdies wurde der griechische Text ja keineswegs nur in den Gemeinden gelesen, an welche die Briefe gerichtet waren. In Afrika selbst lag zu Tertullians Zeit das griechische Original auf dem Lesepult in der Basilica und auf dem Tisch des Gelehrten (oben S. 51 ff.). Auch der Gegensatz echter und gefälschter Abschriften (Hieron. quaest. hebr. ed. Lagarde p. 35, 22 *in authenticis codicibus non habetur*) liegt hier nicht vor. Es wäre dann *ipsae* nicht nur überflüssig, sondern auch sinnlos. Es scheint die geheime Furcht, sich dadurch zu dem Aberglauben Tertullians zu bekennen, Manchen gegen das richtige Verständnis seiner allerdings abergläubischen Meinung blind gemacht zu haben.

ist doch schwer zu glauben, daß dies gute Gewissen und der positive Glaube, durch seine kritische Operation dem ursprünglichen Paulus wieder zum Wort zu verhelfen, ihn bei seiner Arbeit stets begleitet haben sollte. Wenn er das eine Mal Sätze, die in seiner Vorlage weit auseinander lagen, künstlich verknüpfte, um einen ganz anderen Gedanken herauszubringen; wenn er mehrfach Umstellungen vornahm, welche im Falle ihrer Richtigkeit ein ganz zweckloses Verfahren der angeblichen judaistischen Fälscher voraussetzen würden; wenn er sehr häufig durch Zuthun und Abthun von Silben und Wörtern den Gedanken in sein Gegentheil verkehrte, so verträgt sich dies künstliche und oft kleinliche Verfahren entweder nicht mit dem guten Gewissen oder nicht mit dem gesunden Verstande. Zwischen diesen beiden Erklärungsgründen eine sicheree Wahl zu treffen, ist heute schwerlich noch möglich; aber man sollte es denen, die dem Mrc. näher standen, nicht so übel nehmen, wenn sie unter dem Eindruck seiner geistigen Bedeutung mehr an seiner Redlichkeit, als an seinem Verstande zweifelten und ihn daher häufiger der dreisten Fälschung als der fanatischen Blindheit bezichtigten.

Als Tertullian sich vom Ev. zum Apostolicum Mrc.'s wandte, meinte er, die nachgewiesene Gestalt des ersteren begründe bereits das Vorurtheil, daß auch die Briefe von Mrc. im Interesse seiner Lehre verstümmelt worden seien (V, 1 extr.). Wir gehen den umgekehrten Weg. Aber nicht nur an den Briefen des Paulus, sondern an der Bibel Mrc.'s überhaupt hat sich, abgesehen von dem Ev., bereits nach allen Seiten hin gezeigt, daß sie durch bewußtes Verfahren auf der Grundlage, aus dem Stoff und im Gegensatz zu derjenigen Bibel von Mrc. hergestellt wurde, welche die Kirche seiner Gegner um 180—210 besaß und demnach schon vor Mrc. besessen hatte. Bei dieser Sachlage kostet es einige Überwindung, nun doch auch noch die Frage nach dem Verhältnis des marcionitischen Ev. zu dem kirchlichen als eine offene zu behandeln. Aber der Sicherheit der Untersuchung wird das vorläufige Absehen von allen bisher gewonnenen Ergebnissen zu Statten kommen. Vor allem ist zu bemerken, daß Mrc. niemals behauptet hat, er habe das ursprüngliche Evangelium aufgefunden, aus dem Staube und wieder ans Licht gezogen. Er hätte das nicht anders als in Form einer Erzählung thun können, und daß er eine solche nicht vorgetragen hat,

beweist ausreichend das Schweigen der Gegner. Es wäre leicht, aber überflüssig auszuführen, wie abgeschmackt im entgegengesetzten Falle die ganze Bestreitung Tertullians, und wie unerklärlich es wäre, daß dieser kampflustige Mann nicht alle Geschütze seines Witzes und seiner Advokatenkunst gegen eine solche Position gerichtet hätte. Marcionitischer als Mrc. waren also die neueren Gelehrten, welche meinten, daß er seiner Gemeinde ein noch nicht in katholischem Sinne gefälschtes Lucasevangelium gegeben oder vielmehr bewahrt habe. Mrc.'s Gemeinden mochten des Glaubens leben, daß Christus selbst oder Paulus der Verfasser ihres Ev. (oben S. 619) sei. Es war das doch nur ein derber Ausdruck oder eine volkstümliche Zuspitzung des Glaubens, daß es ihrem Stifter gelungen sei, das verschüttete Ev. wieder ans Licht zu ziehen. Im schlimmsten Falle zeigt sich hier dieselbe, weit über die Absicht des Stifters und Bibelherausgebers ausgreifende blinde Verehrung der Anhänger, welche heute manche Lutheraner dazu treibt, Luthers Übersetzung samt ihren Fehlern für Gottes kaum der Verbesserung bedürftiges Wort zu erklären. Mrc. selbst war bescheidener. Mrc. hat kein Hehl daraus gehabt, daß er selbst sein Ev. niedergeschrieben habe; aber es sollte doch nichts anderes, als das vermöge divinatorischer innerer Kritik von vielen fremden Zuthaten gereinigte und wiederhergestellte ursprüngliche Ev. sein, wie es Paulus gepredigt hatte. Und sein Recht hiezu gründete er noch viel bestimmter als das der kritischen Ausgabe der Paulusbriefe auf die Behauptung, daß „das Ev.“ oder „die Evv.“ der Kirche gefälscht seien.

Mrc. ließ sich nicht an der Behauptung genügen, daß die Urapostel und deren Genossen schon von Paulus des Judaismus verdächtig erklärt, der Verleugnung der evangelischen Wahrheit offen bezichtigt und vielfach in versteckter Weise angegriffen worden seien[1], und daß jene, noch in jüdischen Anschauungen befangen, das Ev. verkündigt und die Lehre des Christentums gefälscht haben. Er hat jene angeblichen Urtheile des Paulus über die Urapostel und sein eigenes darauf gegründetes Urtheil über den breiten Hauptstrom der kirchlichen Entwicklung in den unmittelbaren Dienst seiner Kritik des geschriebenen Ev. der

1) S. die Hauptbelege aus Tertullian und Irenäus oben S. 591 Anm. 1; S. 592 A. 1—3.

Kirche gestellt und die Herausgabe seines neuen Ev. dadurch gerechtfertigt. Daß seine Schüler im Kampf mit den Katholiken so verfuhren, liegt am Tage[1]. Aber schon Irenäus in seinen spärlichen Andeutungen über Mrc.'s Bibel macht den Mrc. selbst zum Urheber dieses Urtheils über die Apostel als Verfasser evangelischer Schriften. Bei Gelegenheit der Einführung seines Ev., d. h. wohl in seinen Antithesen, der „Mitgift" seines Ev., hat er seine Schüler davon überzeugt oder es ihnen eingeredet, daß er wahrhaftiger und glaubwürdiger sei als die Apostel, welche das Ev. überliefert haben[2]. Von dem Urtheil, daß die Urapostel noch in jüdischen Meinungen befangen das Ev. (zunächst mündlich, aber nach Irenäus auch schriftlich) gepredigt haben, sei Mrc. bei seiner Verstümmelung der hl. Schriften ausgegangen. Von jenem Urtheil aus sei er zur Herstellung seiner Bibel übergegangen, d. h. doch, er habe seine Berechtigung zur

1) Orig. tom. V in Joh. (Delarue IV, 98) *ἔτι προσθήσω εἰς τὴν τούτου ἀπόδειξιν ῥητὸν ἀποστολικὸν μὴ νενοημένον ὑπὸ τῶν τοῦ Μαρκίωνος καὶ διὰ τοῦτο ἀθετούντων τὰ εὐαγγέλια· τὸ γὰρ τὸν ἀπόστολον λέγειν „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" καὶ μὴ φάσκειν εὐαγγέλια, ἐκεῖνοι ἐφιστάντες φασίν, οὐκ ἂν πλειόνων ὄντων εὐαγγελίων τὸν ἀπόστολον ἑνικῶς τὸ εὐαγγέλιον εἰρηκέναι* — Dial. 806[b] *ἐγὼ δύναμαι δεῖξαι ὅτι φάλσα ἐστὶ τὰ εὐαγγέλια* (Rufin p. 8 *evangelia, quae vos legitis*); 807[b] *ἐγὼ ἐλέγχω ἑτέρωθεν, ὅτι φάλσα ἐστὶ τὰ εὐαγγέλια. λέγει γὰρ ὁ ἀπόστολος ἓν εὐαγγέλιον, ὑμεῖς δὲ τέσσαρα λέγετε.* Dafür wird dann nächst Rom. 2, 16 in freier Umgestaltung und theilweiser Vermischung mit dieser Stelle (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*) Gal. 1, 7 f. angeführt. — Chrysost. (Montfaucon X, 667) bemerkt zu Gal. 1, 6 f. *ὅπερ πάσχουσιν οἱ νοσοῦντες ἐκ τῶν ὑγιεινῶν βλαπτόμενοι σιτίων, τοῦτο καὶ Μαρκίωνες* (sic) *ἐνταῦθα ἔπαθον· ἐπελάβετο* (sic) *γὰρ τῶν εἰρημένων εἰπών, ὅτι ἰδοὺ καὶ Παῦλος εἶπεν· οὐκ ἔστιν ἕτερον εὐαγγέλιον. οὐδὲ γὰρ παραδέχονται τοὺς εὐαγγελιστὰς ἅπαντας, ἀλλὰ ἕνα μόνον, καὶ αὐτὸν περικόψαντες καὶ συγχέαντες ὡς ἐβούλοντο. Τί οὖν, ὅταν αὐτὸς λέγῃ „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ" κτλ.*

2) Iren. I, 27, 2 sagt am Schluß seiner kurzen Beschreibung des marcionitischen Ev. und vor seiner Charakteristik von dessen Apostolicum: *semet ipsum esse veraciorem quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium, sed particulam evangelii tradens eis.* Daß hier *evangelium tradere* von den Aposteln im gleichen Sinne wie von Mrc. ausgesagt ist, also schriftliche Darstellung des Ev. und Herausgabe von Evangelienbüchern bedeutet, versteht sich von selbst und entspricht dem Sprachgebrauch des Irenäus s. oben S. 158 f. A. 2.

Herausgabe eines neuen Ev. durch jenes Urtheil begründet. Deutlicher und ausführlicher redet Tertullian sowohl in seiner einleitenden und grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Mrc.'s Ev., als in vielen zerstreuten Bemerkungen, welche sich als ein mit der nöthigen Verneinung versehenes Echo von Aussprüchen Mrc.'s in dessen Antithesen zu erkennen geben [1]. An der bereits (oben S. 591 A. 1) mitgetheilten Hauptstelle sagt Tertullian: „Mrc., der auf den Brief des Paulus an die Galater gestoßen war, worin dieser die Apostel selbst als Leute, die nicht geraden Schrittes nach der Wahrheit des Ev. wandeln, und zugleich gewisse Pseudapostel, die das Ev. verkehren, geißelt, strengt sich an, den Bestand (die angesehene Stellung) derjenigen Evv., welche die eigentlichen sind und unter dem Namen von Aposteln oder Apostelschülern ausgegeben werden, zu zerstören, um nämlich den Glauben, welchen er jenen Evv. raubt, dem seinigen zuzuwenden." Ferner: „Wenn Mrc. die Klage erhebt, daß die Apostel der Abweichung vom geraden Wege und der Heuchelei verdächtig gehalten werden (und wenn er diese Klage erweitert) bis zur Verfälschung des Ev., so klagt er bereits Christum an, indem er diejenigen anklagt, welche Christus erwählt hat. Wenn aber die Apostel selbst ein noch unverletztes Ev. mit einander verglichen (dem Paulus vorgelegt) und nur wegen einer Ungleichmäßigkeit der Lebensweise Tadel sich zugezogen haben, dagegen aber Pseudapostel ihre (der Apostel) Wahrheit interpolirt haben, und daher unsere Evv. herrühren, welches wird denn jene echte Urkunde der Apostel sein, welche in die Hände von Fälschern gerathen ist, welche den Paulus und von ihm her den Lucas belehrt hat? Oder wenn (diese Urkunde) so von Grund aus vertilgt ist, daß sie wie von einer Art Sintfluth, so durch eine Überschwemmung von Fälschern verwischt ist, so hat also auch Mrc. nicht mehr die wahre (Urkunde)." Diese Darstellung von Mrc.'s Urtheil ist nicht zweideutig, und es ist auch nicht schwierig, was Bericht über die in den Antithesen vorliegenden Äußerungen

1) Iren. III, 12, 12 *Et apostolos quidem quae sunt Judaeorum* (τὰ τῶν Ἰουδαίων) *sentientes annuntiasse evangelium, se autem sinceriores et prudentiores apostolis esse. Unde et Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes, haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt.*

Mrc.'s, und was Tertullians daran geknüpfte Erörterung ist. Gleich in dem ersten der mitgetheilten Sätze wird der Übergang vom Einem zum Andern durch ein *scilicet* deutlich bezeichnet. Das Objekt der nach Tertullians Bericht von Mrc. auf Grund des Galaterbriefs behaupteten Fälschung ist nicht die mündliche Predigt des Ev., sondern die schriftliche Urkunde (*instrumentum*); es sind die kanonischen Evv., welche theils von Aposteln, theils von Apostelschülern verfaßt sein sollen. Freilich hat Mrc. zunächst jenes behauptet, daß die älteren Apostel, in jüdischen Vorurtheilen befangen, die Lehre Christi von vorneherein nicht begriffen, die evangelische Wahrheit daher auch nicht lauter gepredigt haben [1]. Aber dabei ist er nicht stehen geblieben, sondern hat dies Urtheil auf die in der Kirche für direkt oder indirekt apostolisch geltenden Evv. ausgedehnt. Wenn die *depravatio evangelii*, um die es sich hier bei Tertullian und in dem zu Grunde liegenden Abschnitt der Antithesen handelt, das Äußerste sein soll, dessen man die Urapostel nach den Andeutungen des Galaterbriefs für verdächtig erklären dürfe, so kann das auch abgesehen vom Zusammenhang nicht eine unlautere Predigt sein, deren die Apostel nach Mrc. von vorneherein nicht bloß verdächtig, sondern auch schuldig waren, sondern es bezeichnet eine schriftstellerische Thätigkeit. Der Anklage Mrc.'s, daß die kirchlichen Evv. und hl. Schriften überhaupt interpolirt seien, tritt Tertullian immer wieder entgegen. Wenn er im Zusammenhang seiner Kritik des marcionitischen Galaterbriefs behauptet, daß die Verkehrung des Ev. durch die falschen Brüder nicht in Interpolation der hl. Schrift, sondern im Festhalten am jüdischen Gesetz bestanden habe, so verneint er eben damit eine auf jene Stellen des Galaterbriefs gegründete Behauptung Mrc.'s [2]. Tertullian begnügt sich aber auch nicht mit einer allgemeinen Abwehr dieser allgemeinen Anschuldigung der kirch-

1) S. schon oben S. 591—593 AA. und vorige A.

2) V, 3 p. 279 *Cum vero nec Titum dicit circumcisum, iam incipit ostendere, solam circumcisionis quaestionem ex defensione adhuc legis concussam ab eis, quos propterea „falsos et superinducticios fratres“ appellat* (Gal. 2, 4), *non aliud statuere pergentes, quam perseverantiam legis, ex fide sine dubio integra creatoris, atque ita pervertentes evangelium* (Gal. 1, 7), *non interpolatione scripturae, qua Christum creatoris effingerent, sed retentione veteris disciplinae, ne legem creatoris excluderent.*

lichen Evv.[1]. Wie er in Bezug auf einzelne Stellen der paulinischen Briefe den Vorwurf zurückweist, daß der katholische Text derselben erst durch die falschen Apostel und judaistischen Evangelisten hergestellt sei (oben S. 651 A. 1), ganz ebenso auch in Bezug auf einzelne Wörter und ganze Aussprüche Jesu, wie sie in den kirchlichen Evv. lauteten[2]. Er fand diese Urtheile in Mrc.'s Antithesen. Das längst schriftgewordene Ev. der Kirche nannte Mrc. ein jüdisches, und im ausgesprochenen Gegensatz zu diesem nannte er sich mit Bezug auf seine Recension des Ev. einen *emendator evangelii*[3].

Angesichts dieses Thatbestandes muß man immer wieder die Kühnheit bewundern, mit welcher behauptet worden ist[4], Mrc. habe nur von Verfälschung der christlichen Wahrheit durch

1) IV, 4 *Ego meum* (evangelium) *dico verum, Marcion suum. Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum.* Die direkt auf Lucas bezügliche Bemerkung IV, 4 (s. nachher S. 665 A. 1) ist besonders darum wichtig, weil Tertullian ausdrücklich angibt, daß Mrc. durch die Antithesen, also in diesem Buch die Beschuldigung vortrage, daß das kirchliche Ev. von den Beschützern des Judaismus interpolirt sei. — IV, 6 *Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit conspirantia cum creatore, quasi ab assertoribus eius intexta, competentia autem sententiae suae reservavit.* — praescr. 18 *Necesse est enim et illos dicere, a nobis potius adulteria scripturarum* (so die Marcioniten) *et expositionum mendacia* (so die Valentinianer) *inferri, qui proinde sibi defendant veritatem.* — praescr. 38 *Incredibile est sapienti cuique, ut nos adulterum stilum intulisse videamur scripturis, qui sumus a principio et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse, qui sunt posteri et adversi.*

2) IV, 25 p. 229 *Viderit nunc, si „aeternam" nostri addiderint* (Lc. 10, 25). IV, 7 p. 169 *Hoc* (Mt. 5, 17) *enim Marcion ut additum erasit.* — IV, 9 p. 177 *Constat ergo . . . te potius vocem domini erasisse, quam nostros iniecisse.* Über diese Stelle s. nachher das Genauere.

3) IV, 2 p. 162 *Transeo nunc ad evangelii sane non Judaici, sed Pontici, interim adulterati demonstrationem.* — IV, 1 p. 165 *Emendator sane evangelii, a Tiberianis usque ad Antoniniana tempora eversi, Marcion solus et primus obvenit . . . Itaque dum emendat, utrumque confirmat: et nostrum anterius, id emendans, quod invenit, et id posterius, quod de nostri emendatione constituens suum et novum fecit.* Daß die Worte *Judaici* und *emendare*, *emendator* dem Mrc. in ironischem Tone entlehnt sind, bedarf keines Beweises.

4) Typisch für diese noch immer nicht gründlich beseitigte Insinuation sind die Ausführungen von Ritschl S. 23 ff. 27 (Irenäus soll „denselben Paralogismus" begangen haben). 70 f.

die Judaisten geredet, und nur Tertullian, wie schon vor ihm Irenäus, habe diese Kritik Mrc.'s dahin misdeutet, daß sie sich auf das geschriebene Ev. und die kirchliche Bibel bezogen habe. Diese Misdeutung soll abgesehen von der Zweideutigkeit des Wortes „Evangelium" vor allem dadurch veranlaßt gewesen sein, daß Irenäus und Tertullian der unhistorischen Vorstellung huldigten, „daß im Apostelamt die Absicht und die Nothwendigkeit der Abfassung schriftlicher Evv. enthalten sei", mit anderen Worten, daß Apostel und Apostelschüler Evangelien verfaßt haben, die seit ihrer Zeit von der Kirche gebraucht wurden. Aber gesetzt, es ließe sich als möglich darstellen, was oben S. 593 bereits als unmöglich erwiesen wurde, daß Mrc. sich bei seiner Kritik des kirchlichen Christentums und bei seiner Aufstellung eines Bibelkanons für seine Gemeinde einer Kritik der hl. Schriften der Kirche enthalten habe, wie konnte man diese Möglichkeit als erwiesene Thatsache annehmen? Daß hier nicht ein von der Parteilichkeit oder dem bösen Willen der katholischen Polemiker verschuldetes Misverständnis vorliegt, folgt ja schon daraus, daß auch die Marcioniten selbst zur Zeit des Origenes und des „Adamantius", welche doch jedenfalls den guten Willen hatten, in den Fußtapfen ihres Meisters zu wandeln, die „Fälschung des Ev." direkt auf die 4 Evv. der Kirche bezogen. Es würde auch gar nicht genügen, den Tertullian eines „argen Misverständnisses" der gesamten Kritik seines Gegners und einer völligen Verkennung des Verhältnisses der Antithesen zum Ev. Mrc.'s zu zeihen und dadurch den scharfsinnigen Polemiker in seinem wohlüberlegten Feldzug zu einem Ritter von der traurigsten Gestalt zu machen. Man müßte ihm in Bezug auf seinen Bericht über den Inhalt der Antithesen alle Ehrlichkeit absprechen. Er hätte nicht nur in dem einen Fall, welchen man als vereinzelten Fehlgriff beurtheilen wollte (Lc. 10, 25), dem Mrc. eine Behauptung angedichtet, welche dieser nie ausgesprochen hätte, und ebenso unberechtigter Weise ihm ein Motiv für die Ablehnung des Spruchs Mt. 5, 17 untergeschoben, dessen Mrc. gar nicht fähig gewesen wäre. Er hätte sich vielmehr in seiner Reproduktion einer bestimmten auf Gal. 1 und 2 fußenden Erörterung Mrc.'s einer plumpen Unredlichkeit schuldig gemacht, welche selbst ein beschränkterer Kopf als Tertullian damals, zur Zeit des lebhaftesten Kampfes mit den Marcioniten nicht wagen konnte.

Die einzige Unklarheit in der Hauptstelle IV, 3, zu der ich nochmals zurückkehren muß, ist nicht in einem Misverständnis oder der Unehrlichkeit des Berichterstatters begründet, sondern in der schillernden Darstellung Mrc.'s. Es wurde schon oben S. 592 bemerkt, daß Mrc.'s Angriffe auf die Urapostel und das kirchliche Christentum sich in einem gewissen Halbdunkel hielten. So mußte Tertullian auch in Bezug auf die angebliche Fälschung des schriftlichen Ev. die drei von Mrc. nicht deutlich unterschiedenen Fälle erst förmlich unterscheiden: Entweder haben die Urapostel selbst ihre von Paulus gerügte Ausschreitung und Heuchelei bis zur Entstellung des schriftlichen Ev. getrieben; oder andere, von ihnen zu unterscheidende falsche Apostel und Brüder haben gleich damals das apostolische Ev., welches sich vielleicht irgendwo unversehrt erhalten hat, verfälscht, und daher stammen die kirchlichen Evv.; oder endlich es ist das ursprüngliche Ev. durch eine unübersehbare Flut von Fälschern und Fälschungen bis zur Unkenntlichkeit rettungslos hinweggeschwemmt worden und verloren geblieben, bis der *emendator evangelii* es wie ein zweiter Esra aus dem Geist wiederherstellte. Diese Distinction Tertullians setzt voraus, daß Mrc. nicht unumwunden eines dieser drei Urtheile ausgesprochen, sondern bald im Sinne des einen, bald mehr im Sinne des anderen sich geäußert hat. Das ist auch sehr erklärlich, da Mrc. geschichtliche Nachrichten über diesen Fälschungsproceß nicht besaß, und da in diesem oder jenem Falle die eine oder andere Erklärung angemessener erscheinen mochte. Seine wirkliche Meinung wird die gewesen sein, daß schon die Urapostel die Fälschung begonnen, daß die ihnen verwandten und durch sie mindestens begünstigten Judaisten der apostolischen Zeit dies Geschäft fortgesetzt, und daß Lehrer der katholischen Kirche der Folgezeit, diejenigen, in deren Namen Tertullian so manchmal *nos* und *nostri* sagt, das Werk vollendet haben. *Protectores Judaismi* und *judaici evangelizatores* waren in seinen Augen alle diese drei Klassen, und wie Paulus selbst nach Mrc.'s Behauptung vielfach in versteckter Weise gegen die Urapostel polemisirt hatte, so hielt auch er es für rathsam, es einigermaßen im Ungewissen zu lassen, in wiefern schon die Urapostel selbst der Fälschung des schriftlichen Ev. sich schuldig gemacht haben mögen. Beschuldigt hat er sie derselben. Sollte nun diese *depravatio evangelii* von Seiten der Urapostel ganz in dem gleichen Sinne, wie das

interpolare, adulterare, inferre, inicere, intexere, addere[1] der von ihnen eventuell zu unterscheidenden Pseudapostel und falschen Brüder und der Fälscher späterer Zeit, dieses „Ev.", also das geschriebene Ev. zum Objekt haben, so schien darin die Voraussetzung zu liegen, daß schon zu der Zeit, auf welche sich Gal. 2 bezieht, das schriftliche Ev. existirt habe. In der Unbestimmtheit, mit welcher Mrc. sich über diesen Punkt ausgesprochen hatte, war es vollkommen begründet, daß Tertullian bei der Bemühung, die unbestimmten Anklagen des Gegners auf eine bestimmtere Form zu bringen, ihm in hypothetischer Form die Hypothese eines Urevangeliums unterschiebt, welches schon Paulus vorgefunden und die Urapostel und falschen Brüder ihrer Zeit vor sich gehabt hätten[2]. Die alte kirchliche Tradition wußte nichts von einem so früh entstandenen Ev., und es wäre abenteuerlich, dem Tertullian selbst im Widerspruch mit Irenäus, Clemens u. A. eine solche Ansicht beizumessen Aber auch Mrc. hat sie nicht ausgesprochen; denn in diesem Falle würde Tertullian sie ihm nicht erst auf dem Wege einer verwickelten

1) Die einzelnen Ausdrücke S. 591 A. 1; S. 640 A. 3; S. 655 A. 1; S. 657 A. 2; S. 658 A. 1—3.

2) Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang schon für die Sätze c. Marc. IV, 2, wo für den unwirklichen Fall, daß Mrc. sein Ev. direkt dem Paulus als Verfasser zugeschrieben hätte, behauptet wird, daß diese einzige evangelische Urkunde, welche des Zeugnisses der Amtsvorgänger des Paulus entbehren würde, diese *singularitas instrumenti* nicht ausreiche, und dann fortgefahren wird: *Exigeretur igitur enim id quoque evangelium, quod Paulus invenit, cui fidem dedit, cui mox suum congruere gestiit* etc. Auch dieses Urevangelium ist also als *instrumentum*, als schriftliche Urkunde gedacht (s. oben S. 106 ff.). Ebenso wird IV, 3 für den zweiten der 3 oben im Text vorgeführten Fälle, daß zur Zeit der Apostel, aber nicht von diesen selbst das Ev. gefälscht worden sei, gefragt: *quod erit germanum illud apostolorum instrumentum, quod adulteros passum est?* Das Schillernde der Anklage Mrc.'s erhellt auch aus Iren. III, 2, 2; 12, 12 (s. oben S. 656 A. 1). Die noch im Judentum befangenen Apostel haben dem entsprechend mündlich gepredigt (*annuntiasse evangelium*). Wenn dies aber näher als Beimischung von gesetzlichen Elementen unter die Worte Christi bezeichnet wird, und wenn darauf das Recht und die Nothwendigkeit der Herstellung eines neuen schriftlichen Ev. gegründet wird, so sieht man, daß Mrc. mit jener Anklage die den Uraposteln zugeschriebenen Evv. der Kirche zu treffen meinte.

Beweisführung in hypothetischer Form imputiren. Mrc. kann diese Ansicht aber auch nicht gehegt haben. Denn wer sollte das Urev. geschrieben haben, welches schon die Urapostel vorgefunden und interpolirt hätten? Es bliebe nur die absurde Vorstellung übrig, welche bei den späteren Marcioniten gelegentlich auftaucht, von Mrc. aber nicht getheilt wurde, daß Christus selbst das Urev. geschrieben habe (oben S. 619). Hat er nun gleichwohl die Urapostel als Verfälscher des schriftlichen Ev., als Anfänger des durch ein Jahrhundert hindurch fortgesetzten Fälschungswerks bezeichnet, dessen Ergebnis das kirchliche Ev. seiner Zeit sein soll, so muß er die *depravatio evangelii* von Seiten der Urapostel sich doch anders vorgestellt haben, als die Fortsetzung dieses Fälschungswerks durch Andere und Spätere. Während diese auf fertig vorliegende Bücher sich bezog, kann jene nur in der Produktion unwahrer oder halbwahrer Evv. oder eines solchen bestanden haben. Es folgt, daß das Ev. oder die Evv., welche Mrc. kritisirte, theilweise oder sämtlich als Werke von Aposteln galten, und daß Mrc. dies gar nicht zu bestreiten Lust hatte. Im Gegentheil, er machte jene kirchliche Meinung über den Ursprung der kirchlichen Evv. zur Voraussetzung seiner Kritik. Ja, die Urapostel selbst haben den Grund zu der heillosen Fälschung des Ev. gelegt, von welcher die kirchlichen Evv. das Ergebnis sind. Ohne zu behaupten, daß schon zur Zeit des Galaterbriefs oder des Apostelconcils von den Uraposteln falsche Evv. geschrieben waren, wollte er doch aus dem Galaterbrief beweisen, daß man allen Grund habe, sie auch der literarischen Fälschung des Ev. d. h. der Abfassung unlauterer Evv. fähig zu halten. Wären die Evv., welche Mrc. durch das seinige verdrängen wollte, damals nicht theilweise oder sämtlich Uraposteln zugeschrieben worden, hätten sie nicht, wie wir durch Justin erfuhren, allgemein als Aufzeichnungen der Urapostel und deren Schüler gegolten, so hätte Mrc. gar keinen Anlaß gehabt, im Zusammenhang seiner Kritik derselben die Urapostel als Verderber des schriftlichen Ev. zu verdächtigen. Und wäre er in der Lage gewesen, jener Überlieferung von der apostolischen Herkunft der fraglichen Evv. entgegenzutreten, so hätte er sie einfach für untergeschoben erklärt. Das aber hat er nicht gethan, wie aus der ganzen Erwiderung Tertullians in Übereinstimmung mit allen Andeutungen bei Irenäus mit vollster Deutlichkeit hervorgeht. Er hat in diesem Stück ganz ebenso, wie

in Bezug auf die Briefe des Paulus auf jeden Versuch verzichtet, die kirchliche Tradition über die Abfassung der Bücher durch diesen oder jenen Verfasser anzufechten. Der Unterschied war nur der, daß er den Paulus als Auktorität anerkannte und daher allen Briefen, welche nach der Überlieferung und nach seiner eigenen, hieran gebundenen Überzeugung von Paulus herrührten, mit Hochachtung gegenüber stand, ihnen, soweit sie für die Gemeinde bestimmt waren, einen Platz in seiner Bibel gönnte und sich damit begnügte, die angeblichen Interpolationen der Katholiken aus denselben zu beseitigen. Die Evv. dagegen, welche theilweise oder sämtlich Judenaposteln als Verfassern zugeschrieben wurden, hatten eben darum für ihn von vorneherein keinerlei Auktorität, weil sie von Männern herrührten, welche schon Paulus als Verleugner und Verderber des Ev. offen und versteckt gebrandmarkt hatte.

Damit sind wir bereits mitten in die Beantwortung der Frage hineingerathen, welches denn die Evv. waren, welche Mrc. so scharf kritisirt, oder, wie Tertullian sich ausdrückt, „die pontische Ratte zernagt hat“ [1], oder nach dem gewählteren Ausdruck des Origenes Mrc. „gesäubert hat“ (oben S. 622 A. 1). Es ist doch schon angesichts der bisher erörterten Äußerungen Mrc.'s gar zu bescheiden, wenn man sich mit der rein formalen Antwort begnügt, Mrc. habe „die anderen Evv., welche zu seiner Zeit im Gebrauch waren“ oder „die früheren Evv.“ [2] in der bezeichneten Art kritisirt. Wir sahen, er hatte es mit Evv. zu thun, welche theilweise oder sämtlich von Uraposteln herrühren sollten, ohne daß Mrc. dem zu widersprechen wagte. Nun hat aber die Kirche, mit welcher Mrc. sich auseinandersetzte, überhaupt nur zwei Aposteln Abfassung eines Ev. nachgesagt, dem Matthäus und dem Johannes [3]. Außerdem erinnern wir uns, daß man

1) c. Marc. I, 1 *Quis tam comesor mus Ponticus, quam qui evangelia corrosit?* cf. Rufin. de adulter. libr. Orig. unter Berufung auf Tertullian (Migne ser. gr. 17 col. 627). Derselbe übersetzt *τὸ ἀποστολικόν σου καὶ μάλιστα περικεκομμένον* durch *tuum apostoli codicem, licet sit undique circumrosus* (Caspari, Anecdota I, 9; Orig. Delarue I, 806).

2) Volkmar S. 28. 73.

3) Außer Betracht müssen hier selbstverständlich bleiben die Evv. des Petrus, des Thomas, des Judas, des Matthias, das Protevangelium des Jakobus u. dergl., wenn auch das eine oder andere derselben älter als Mrc. sein mag; denn daß eines dieser Apokrypha um 150 das Ev.

schon zur Mrc.'s Zeit das Marcusevangelium dem wesentlichen Inhalt nach als ein Werk des Petrus betrachtete und gelegentlich geradezu als „Erinnerungen des Petrus" bezeichnete (oben S. 511). Hierauf sind wir um so mehr verwiesen, als Tertullian in seiner grundlegenden Erörterung des Gegensatzes zwischen Mrc.'s Ev. und demjenigen der Kirche an jene Überlieferung erinnert [1]. Ferner muß Mrc. doch einen Grund gehabt haben, warum er den Tadel des Paulus über Petrus (Gal. 2, 14) auf die Säulenapostel Gal. 2, 9, also auch auf Johannes ausdehnte, und zwar zum Behuf der Verdächtigung „der anderen Evv., die zu seiner Zeit in Gebrauch waren". Mrc.'s Kritik ist nach Form und Inhalt geschichtlich unbegreiflich, wenn sie nicht vor allem gegen die apostolischen Evv. des Matthäus und des Johannes und gegen das mehr oder weniger bestimmt dem Petrus zugeschriebene Ev. des Marcus gerichtet war. Eben dies war es, wie wir sahen, was Irenäus und seine Nachfolger als selbstverständlich voraussetzten und aus Mrc.'s Polemik heraushörten nur daß sie außerdem auch aus dem Inhalt von Mrc.'s Ev. zu erkennen glaubten, daß demselben das Lucasevangelium zu Grunde liege. Sie scheinen Recht behalten zu sollen. Allerdings hat Mrc. die Evv., welche er als judaistische Entstellungen des Ev. verwarf, allem Anschein nach nicht mit Namen genannt. Bei flüchtiger Betrachtung einer Stelle Tertullians könnte es so scheinen, als ob Mrc. wenigstens dasjenige des Lucas unter diesem Namen genannt und kritisirt hätte. Nachdem Tertullian die Verdächtigung der kirchlichen Evv. durch Mrc. im allgemeinen kritisirt hat (IV, 3. 4 in.), geht er zur Kritik des marcionitischen Ev. im Vergleich mit der Vorlage desselben über. Als solche hatte er aber schon vorher (IV, 2) das Lucasev. der Kirche bezeichnet. Daher lautet die Frage hier bestimmter dahin, ob das Lucasev. oder das unter Kaiser Antonin ans Licht gekommene Ev. Mrc.'s das ursprüngliche sei. Wenn er sich nun in diesem Zusammenhang auf jenen Brief Mrc.'s an den Vorstand der römischen Gemeinde zum Beweise dafür beruft, daß Mrc. seinem eigenen Geständnis zu folge anfangs an den katholischen Lucas geglaubt habe, so scheint das eine namentliche Erwähnung dieses Ev.

der römischen Kirche gewesen sei oder dazu gehört habe, kann Niemand behaupten.

1) c. Marc. IV, 5 p. 166 *licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpres Marcus.*

in jenem Briefe vorauszusetzen. Aber der Fortgang der Rede macht das Gegentheil wahrscheinlicher. Indem Tertullian sich von dem Briefe, dessen Echtheit die Marcioniten vielleicht bestreiten könnten, zu den Antithesen wendet und die darin enthaltene Anklage auf Evangeliumsfälschung durch die Judaisten wieder vorbringt, stellt er es gerade als fraglich hin, ob das Ev., welches bei den Katholiken als Werk des Lucas gelte, auch von Mrc. so angesehen werde, und ob eben auf dieses die Anklage Mrc.'s sich beziehe [1]. Dann hat es Mrc. wenigstens in den Antithesen sicherlich nicht mit diesem Namen genannt. Da er seinem eigenen Ev. keinen Verfassernamen beigeschrieben hat, so hätte er über ein mit demselben jedenfalls nächstverwandtes Ev. gar nicht als ein Werk des Paulusschülers Lucas reden können, ohne

1) c. Marc. IV, 4 p. 164 *Quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio eius inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, proiectam mox cum ipso, postquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem eius adversus epistulam quoque ipsius? Quid, si nec epistulam agnoverint? Certe antitheses non modo fatentur Marcionitae, sed et praeferunt. Ex his mihi probatio sufficit. Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos (viderimus an et penes Marcionem), ipsum est quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum, quo etiam Christum inde confingerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat. Nemo post futura reprehendit quae ignorat futura. Emendatio culpam non antecedit* Auf diese Stelle, wo Tertullian aufs bestimmteste zwischen Mrc. selbst und den Marcioniten unterscheidet und sich auf zwei Schriften desselben zur Ermittelung von dessen Ansicht beruft, war jedenfalls Eichhorns (Einl. I, 78. 711) Vermuthung unanwendbar, daß Tertullian wie auch Irenäus dem Mrc. selbst nachgesagt habe, was nur von den Marcioniten wahr sei. Andrerseits ging Hahn S. 234 ff zu weit, wenn er hier ein urkundliches Zeugnis dafür fand, daß Mrc. das Ev. des Lucas nicht nur gekannt, sondern dasselbe auch unter dem Namen Lucas in den Antithesen bestritten habe, nachdem er sich in jenem Brief zu demselben unter diesem Namen bekannt hatte. Tertullian war zu seiner Äußerung sowohl über den Brief als über die Antithesen berechtigt, wenn in dem ersteren ein Bekenntnis zu „dem Evangelium" der Kirche, in den letzteren eine Kritik desselben enthalten und dabei Mrc.'s Kenntnis vom Inhalt gerade auch des Lucasevangeliums zu Tage getreten war.

diese Benennung ausdrücklich anzufechten oder doch zu limitiren, was dann wieder Tertullian nicht übergehen konnte. Es entspricht vielmehr der bisher beobachteten Art seiner Anfechtung der kirchlichen Evv., daß er sich auf eine historische Kritik der kirchlichen Überlieferung über dieses Ev. ebensowenig einließ, als in Bezug auf die unter apostolischen Namen gehenden Evv. Nicht literargeschichtliche, sondern sachliche Kritik hat Mrc. geübt, und zwar sowohl durch ausdrückliche Verneinung von Solchem, was Jesus nach den kirchlichen Evv. gesagt und gethan haben sollte, als auch stillschweigend durch den Inhalt und die Anordnung seines Ev. Die Untersuchung des Einen wie des Andern muß zu einer noch sicherern Beantwortung der Frage führen, welches die Bücher waren, die Mrc. für Fälschungen des wahren Ev. erklärte, und im Gegensatz zu welchen er das seinige für eine Wiederherstellung des wahren ausgab.

Nach der unermüdlich wiederholten Versicherung Tertullians hat Mrc. ausdrücklich bestritten, daß Jesus gesagt habe: „Ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen“ [1]. Schon wenn Tertullian bemerkt, Mrc. habe

1) c. Marc. IV, 7 p. 169 *Ceterum et loco et illuminationis opere secundum praedicationem occurrentibus Christo iam eum prophetatum incipimus agnoscere, ostendentem in primo ingressu, venisse se non ut legem et prophetas dissolveret, sed potius impleret. Hoc enim Marcion ut additum erasit. Sed frustra negabit* (v. l. *negavit*) *Christum dixisse, quod statim fecit ex parte.* — IV, 9 p. 177 (am Schluß der Widerlegung der an den *συνταλαίπωρος* gerichteten, also in den Antithesen enthaltenen Argumentation Mrc.'s p. 177) *Ecce praecepit legem impleri. Quocunque modo praecipit* (v. l. *praecepit*) *eodem potuit etiam illam praemisisse sententiam: Non veni legem dissolvere, sed adimplere. Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? Confessus es enim, prae bonitate fecisse illum, quod negas dixisse. Constat ergo dixisse illum, quia et fecit et te potius vocem domini erasisse, quam nostros iniecisse.* IV, 12 p. 186 *Ita nec Christus omnino sabbatum rescindit . . . . factis ubique ingerens: Non veni dissolvere legem, sed adimplere, si Marcion hac voce os ei obstruxit.* — IV, 36 p. 256 *Salvum est igitur et hoc in evangelio: Non veni dissolvere legem et prophetas, sed potius adimplere.* — V, 14 p. 319 *Si vero evangelium Christi hoc praecepto adimpletur, Christi autem non est creatoris, quo iam contendimus, dixerit Christus an non* (v. l. ohne *non*): *Ego non veni legem dissolvere, sed implere. Frustra de ista* (v. l. *illa*) *sententia neganda Pontus* (l. *Ponticus*) *laboravit.*

diesen Ausspruch als eine Zuthat, nämlich als eine judaistische Fälschung, getilgt, heißt das mehr, als wenn er von Mt. 2, 1—12 oder 5, 45 oder 19, 1 ff. behauptet, daß er diese aus dem Ev. entfernt oder auch ausgekrazt habe. Er fügt das Motiv des Ketzers hinzu: *ut additum*. Und daß es sich dabei um ein von Mrc. wirklich ausgesprochenes Motiv der Verwerfung handelt, zeigt der gleich folgende Satz. Geleugnet hat Mrc., daß Jesus so gesprochen habe; nur vergeblich hat er das gethan, urtheilt Tertullian. „Vergeblich hat er sich angestrengt" zu beweisen, daß Jesus so nicht gesprochen habe. Es muß ein Hauptsatz in den Antithesen gewesen sein, daß Christus in geradem Gegensatz zu jenem unechten Herrenwort des katholischen Ev. vielmehr gekommen sei, Gesetz und Propheten des Juden- und Schöpfergottes aufzulösen. Schon Irenäus kennt diese Formel [1]; und immer wieder triumphirt Tertullian, wenn er meint, dieser These gegenüber die Wahrheit des angefochtenen Wortes Jesu bewiesen zu haben. Die Kirche Mrc.'s hat sich nicht dadurch irre machen lassen. Sie ist nicht nur dabei geblieben, daß Jesus sich nicht so positiv zu Gesetz und Propheten bekannt habe, daß das vielmehr eine judaistische Fälschung des Ev. sei; sie ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat das Gegentheil dieses Ausspruchs in ihr Evangelium aufgenommen und zwar, wie es scheint, als einen Bestandtheil der Bergpredigt [2].

---

1) Iren. I, 27, 2 *Jesum . . . in hominis forma manifestatum his, qui in Judaea erant, dissolventem prophetas et legem et omnia opera eius dei, qui mundum fecit, quem et Cosmocratorem dicit.* — Tert. c. Marc. III, 4 *Aliud est si et ipse post illum rursus adveniet, ut primo quidem adventu processerit adversus creatorem, legem et prophetas destruens eius, secundo vero procedat adversus Christum, regnum redarguens eius.* Cf. Epiph. haer. 42 p. 323ᵃ in der Refutatio zu Lc. 5, 14 und cf. Tert IV, 9 in voriger Anm.

2) Dial. 830ᶜ. Adamantius: *φανερῶς γοῦν τοῦ σωτῆρος πληρῶσαι ἐλθόντος τὸν νόμον, οὗτοι καταλύειν φάσκουσι.* Marcus: *τοῦτο οἱ Ἰουδαϊσταὶ ἔγραψαν* (Rufin p. 54 *illi scripserunt qui iudaizabant*) *τὸ „οὐκ ἦλθον καταλῦσαι νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι". οὐχ οὕτως δὲ εἶπεν ὁ Χριστός· λέγει γὰρ* (*sed ita dicit*) *„οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἀλλὰ καταλῦσαι".* Adamantius: *ἔστι καὶ τοῦτο τῆς ὑμετέρας τόλμης, ὥσπερ τὰ λοιπὰ καὶ τοῦτο ἐναλλάξαι.* Das Zeugnis des Isidor von Pelusium s oben S. 609 A. 4 Darnach muß der Ausspruch nicht sehr weit vom Anfang des marcionitischen Ev., also wahrscheinlich in der Bergpredigt Lc. 6, 21—49 gestanden haben.

Mrc. selbst hat das sicherlich noch nicht gewagt[1]. Es wäre sonst unbegreiflich, daß Tertullian ihm stets nur die Leugnung und Bestreitung des kanonischen Spruchs, niemals aber die Einschiebung des Gegentheils in sein Evangelium Schuld gegeben hat. Auch Irenäus stellt die Lehre Mrc.'s, daß Christus Gesetz und Propheten aufzulösen gekommen sei, neben seine Fälschung des Ev. Daß er hier wie in anderen Fällen sich gescheut hat, seine Lehre geradezu Jesu in den Mund zu legen[2], und daß erst seine Anhänger dazu fortgeschritten sind, muß auch darum als höchst wahrscheinlich gelten, weil die Überlieferung dieses marcionitischen Herrenworts eine zwiespältige ist. Nach dem Dialog soll Jesus gesagt haben, er sei nicht gekommen, das Gesetz zu erfüllen, sondern es aufzulösen; nach Isidor hätte er vielmehr gefragt: „Meint ihr, daß ich gekommen sei, Gesetz oder Propheten zu erfüllen? Ich kam, (sie) aufzulösen, aber nicht (sie) zu erfüllen“[3]. In verschiedener Form also haben die marcionitischen Gemeinden die grundlegende Antithese ihres Stifters in sein Ev. eingetragen. Aber er selbst hat zum Hauptzielpunkt seiner Kritik und als wichtigstes Beispiel für judaistische Fälschung der kirchlichen Evv. ein Wort Jesu gewählt, welches wir Mt. 5, 17 und sonst nirgends im ganzen Bereich der Evangelienliteratur[4], in keiner von unserem kanonischen Matthäus wahrscheinlich oder gar nachweislich unabhängigen altchristlichen

---

1) Es mochte ihm genügen, daß nach dem von ihm nicht erfundenen, sondern bereits vorgefundenen Text von Lc. 23, 2 unter den freilich nur halbwahren Anklagen der Juden vor Pilatus auch die vorkam, daß er Gesetz und Propheten auflöse; s. Beil. V, 2 zu d. St.

2) Cf. Tert. Marc. IV, 17 *In hoc solo* (in Bezug auf die offene Lehre von zwei Göttern) *adulterium Marcionis manus stupuisse miror, nisi quod etiam latrones timent.*

3) S. den Text oben S. 609 A. 4. Die Fassung des *δοκεῖτε* als Frage erscheint als die natürlichere. Man möchte denken, daß sie im engen Anschluß an die kanonische Form Mt. 5, 17 gewählt sei. Ein *μὴ νομίζετε* (statt *μὴ νομίσητε*) ließ sich als ein *num opinamini?* lesen und verstehen.

4) Die in den freien Referaten S. 666 A. 1; S. 667 A. 1. 2 beharrlich wiederkehrende abgekürzte Form *οὐκ ἦλθον* statt *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* war sehr verbreitet, von Tatian sogar in den Text des Diatessaron aufgenommen (Forsch. I, 133 134 N. 5). Wie wenig das zu bedeuten hat, sieht man daraus, daß selbst Isidor (oben S. 609 A. 4) den kanonischen Text im Gegensatz zum marcionitischen so anführt.

Schrift lesen, und welches in unserem Matthäus eine nicht nur die Bergpredigt oder einen Theil derselben beherrschende Stelle einnimmt, sondern geradezu der treffendste Ausdruck eines Grundgedankens dieses und nur dieses Ev. ist. Dann wird eben dieses Ev. sich unter den von Aposteln herrührenden Evv. befunden haben, welchen Marcion die Glaubwürdigkeit abgesprochen hat.

Und diese Stelle des Matthäusevangeliums ist nicht die einzige, von welcher wir wissen, daß Mrc. sie aus inneren Gründen bekämpft hat. Das Gleiche bezeugt Origenes für Mt. 19, 12, wenn er bemerkt[1]: „Ehe ich zur Erklärung dieser Stelle übergehe, muß ich sagen, daß Mrc., welcher behauptet, daß man die Schrift nicht allegorisiren dürfe, wenn irgendwo, dann hier in Übereinstimmung mit sich selbst gehandelt hat und diese Worte als nicht vom Heiland gesprochen verworfen hat, indem er meinte, der Gläubige müsse entweder zugleich mit der Behauptung, daß der Heiland dies gesagt habe, auch das Wagnis annehmen, sich selbst zu solchem Verfahren (der Castration) hinzugeben, oder, wenn er vernünftiger Weise solche große Dinge nicht wagt, da sie zur Verlästerung des Wortes gereichen würden, auch nicht glauben, daß das Worte des Heilands seien, vorausgesetzt nämlich, daß sie nicht allegorisch zu erklären sind." Das konnte Origenes doch nicht schreiben, wenn er nicht eine zusammenhängende Äußerung Mrc.'s über dieses nur durch Matthäus erhaltene Wort Jesu gelesen hatte. Aus der bloßen Thatsache, daß Mrc. dasselbe nicht in sein Ev. aufgenommen, konnte ein so ernsthafter und besonnener Mann wie Origenes unmöglich diese scharf zugespitzte Beweisführung herausspinnen und den Ketzer dann, als ob er dieselbe wirklich vorgetragen hätte, darum loben, daß er hiebei seinen Grundsätzen treu geblieben sei. Wir erkennen vielmehr ein Bruchstück der Antithesen und ein zweites Beispiel der Kritik, welche Mrc. am kanonischen

1) Comm. in Matth. tom. 15, 3 (Delarue III, 655). Daß die abkürzende alte lat. Version nichts hiervon enthält, ist um so mehr zu bedauern, da der griechische Text des sehr schwerfällig geschriebenen Satzes nicht ganz in Ordnung ist. Ich lese mit Delarue in der Anm. *ἠθέτησεν* statt *ἠθέλησεν*. Wahrscheinlich ist davor *τοὺς λόγους* (statt *τόπους*) *τούτους* zu lesen, denn es handelt sich nur um diesen einen *τόπος*, und *ὡς οὐχ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένους* bestätigt die Verbesserung. Delarue's Übersetzung *hos quoque sermones* ist unrichtig.

Matthäus geübt hat. Auch aus Tertullians Erörterung über Lc. 16, 18 sehen wir, daß Mrc. sich mit der auf dies Wort hinauslaufenden Rede Mt. 19, 3—8 (Mr. 10, 3—9) in den Antithesen beschäftigt hat. Ohne sie in sein Ev. aufzunehmen, hat er im Anschluß an sie dem Verbot der Ehescheidung durch Christus die Gestattung derselben durch Moses als unversöhnlichen Gegensatz gegenübergestellt [1].

Es ist eine gegen Mt. 1 und 2 und die kirchliche Auffassung dieser Stücke gerichtete Polemik Mrc.'s, welche Tertullian zum Theil im Anschluß an Justinus ausführlich beantwortet [2]. Es sind doch offenbar nicht eigene Studien im AT, welche Mrc. veranlaßten, die beiden Weissagungen in Jes. 7, 14 und 8, 4 mit einander zu verbinden, um hieran zu zeigen, daß der von Jesaja geweissagte Christus, welcher den Eigennamen Immanuel tragen und die Beute von Damascus und Samaria empfangen sollte, nicht in dem Christus des Ev. erschienen sei. Es ist das vielmehr, wie man aus Justins Dialog (c. 66—68. 77 f.) sieht, eine damals in der Kirche übliche Kombination, welche durch die Reihenfolge der Erzählung in Mt. 1, 23 und 2, 11 veranlaßt war. Die Antithese Mrc.'s war die an den Buchstaben des AT's sich anklammernde Verneinung dessen, was die allegorisirenden Theologen der Kirche damals behaupteten, daß in den von Matthäus und, was die zweite anlangt, überhaupt nur von Matthäus erzählten Thatsachen jene beiden Weissagungen ihre Erfüllung gefunden haben. Es ist daher auch nicht als eine Gedankenlosigkeit Tertullians anzusehen, daß er als selbstverständlich voraussetzt, Mrc. habe den Text Mt. 1, 23 vor sich

1) Tert. c. Marc. IV, 34. An der Spitze der ausführlichen Auseinandersetzung, welche nur als ein Beispiel der IV, 1 angekündigten Widerlegung der Antithesen in und mit der Kritik des Ev. Mrc.'s verständlich ist, steht die Antithese: *Sed Christus divortium prohibet . . . . Moyses vero permittit repudium . . . Vides diversitatem legis et evangelii, Moysi et Christi?* Tertullian antwortet: *Plane. Non enim recepisti illud evangelium eiusdem veritatis et eiusdem Christi, in quo prohibens divortium propriam quaestionem eius absolvit*

2) Tert. c. Marc. III, 12 13. Die Abhängigkeit von Justin ist zum Theil eine wörtliche. Justin. dial. 78 *ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς ἀρραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ* Tert. p. 139 *et Damascus Arabiae deputabatur, antequam transscripta esset in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum* Cf. Just. dial. 77 extr.

gehabt[1]. Er weiß wohl und erinnert daran, daß Mrc. diese Stücke der evangelischen Geschichte beseitigt hat. Er müßte sie dem Ev. wieder zurückgeben, um die Weissagung verstehen und ihre Erfüllung erkennen zu können (p. 139). Daß er die verworfenen Stücke gekannt hat, beweist nicht nur seine gegen die kirchliche Behandlung derselben gerichtete Kritik, sondern, wie uns Tertullian lehrt, auch der religiöse Sprachgebrauch seiner Gemeinde. Auch bei den Marcioniten war das aus Mt. 1, 23 stammende *Nobiscum deus* eine solenne Formel geblieben, und Tertullians Phantasie wußte sogar für den verschmähten Namen *Emmanuel* im Originallaut ein marcionitisches Zeugnis anzuführen, indem er annahm, daß es unter den hebräisch redenden Christen auch Marcioniten geben werde, welche das hebräische Wort *Emmanuel* aussprechen müssen, um den Gedanken *Nobiscum deus* auszudrücken (p. 137).

Aber Mrc. hat, wie sich schon vorhin zeigte, zu dem Inhalt der kirchlichen Evv., auch abgesehen von Lucas, sich nicht lediglich ablehnend verhalten. Er hatte auch keinen Grund dazu, da er nur eine mehr oder weniger weitgreifende judaistische Entstellung des Ev. in den kirchlichen Evv., und nicht in dem einen oder anderen, sondern in allen zumal annahm. Er hätte überhaupt auf jedes Ev. verzichten müssen, wenn er aus den kirchlichen Evv. darum, weil sie verfälscht seien, sich nichts hätte aneignen wollen. Eine andere Quelle für sein eigenes Ev. als diese hat er weder gehabt, noch erdichtet. Man darf auch daraus, daß seine Gegner den Lucas als die Grundlage seines Ev. bezeichnen, nicht schließen, daß er die übrigen Evv. gänzlich unbenutzt gelassen habe. Ein dem Gang des kanonischen Lucas im großen und ganzen parallel laufendes, streckenweise mit eigentümlichen Bestandtheilen desselben bis aufs Wort übereinstimmendes, aber etwas kürzeres Ev. konnte nur als ein verkürzter Lucas angesehen werden. Und nicht im Gegensatz zu einzelnen Bereicherungen seines Ev. auch aus Matthäus oder

---

mit Tert. p. 140 *Pater tuus Amorraeus* etc. . . . . „*Adversus regem autem Assyriorum*“ *Herodem intellege.*

1) III, 12 p. 137 *At ego te admonebo, uti cohaerentia quoque utriusque capituli recognoscas. Subiuncta est enim et interpretatio Emmanuelis „nobiscum deus“, uti non solum sonum nominis spectes, sed et sensum.* Die Deutung des Namens steht nicht Jes. 7, 14, sondern nur Mt. 1, 23.

Marcus oder Johannes, sondern in Anbetracht dessen, daß sein Ev. im Unterschied vom kirchlichen ein einziges Buch war und sich als die Umarbeitung nur des einen der vier kirchlichen Evv. darstellte, fragt Tertullian, warum Mrc die drei anderen habe fahren lassen, und behauptet, daß er es mit Bewußtsein gethan habe [1]. Bei einzelnen Stücken des Matthäus, deren Berücksichtigung durch Mrc. bezeugt ist, kann man auch dann, wenn die Berücksichtigung den Charakter der Aneignung trägt, zweifeln, ob er diese Stücke seinem Ev. einverleibt hat. In Bezug auf Mt. 19, 3—8 wissen wir das Gegentheil (s. vorher S. 670). Wenn Mrc. nach Tertullian (IV, 16 cf. II, 18) in seinen Antithesen die gesetzlichen Bestimmungen über das Vergeltungsrecht den Geboten der Bergpredigt gegenübergestellt hat, so kann uns Niemand zumuthen zu glauben, daß Mrc. dies unabhängig von Mt. 5, 38 f. gethan habe. Aber dafür, daß er jene Sätze des Matthäus in sein Ev. aufgenommen habe, fehlt jedes Zeugnis. Auf den ersten Blick scheint aus Tert. I, 24 hervorzugehen, daß Mrc. Mt. 5, 48 in sein Ev. aufgenommen hatte; denn Tertullian bemerkt hier nicht, wie er es doch anderwärts thut [2], daß er hiemit eine von Mrc. nicht anerkannte Auktorität citire. Aber Tertullian kann dies auch übersehen, oder auch mit Bewußtsein davon abgesehen haben, da es sich in diesem Falle um ein Wort handelte, gegen welches Mrc. nichts einzuwenden haben konnte. Tertullian konnte das um so eher thun, da er von der Voraussetzung ausging, daß Mrc. den Inhalt der katholischen Evv. genau gekannt habe. Anders als mit Mrc. stand es in letzterer Beziehung mit den Marcioniten. Sie waren an ihre Bibel gebunden und auf sie beschränkt, und abgesehen von den oben S. 617 f. erörterten Fällen hatten sie keinen Anlaß, sich mit den kirchlichen Evv. zu befassen. Es geschah nur im Streit

1) S. die Stellen oben S. 620 A. 3 und S. 665 A. 1. Dazu noch Tert. IV, 5 p. 166 *Igitur dum constet, haec quoque* (d. h. die Evangelien unter apostolischem Namen) *apud ecclesias fuisse, cur non haec quoque Marcion attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda, si integra?* Nachdem er den Schülern den Rath ertheilt, dies nachzuholen, schließt er *aut erubescant de magistro utrobique traducto, cum evangelii veritatem nunc ex conscientia tramittit, nunc ex impudentia evertit.*

2) II, 15 (Mt. 27, 25); II, 17 (Mt. 5, 45). Anderwärts legt er Nachdruck darauf, daß etwas in Mrc.'s Bibel ebenso wie in der kirchlichen stehe II, 27 p. 118; III, 24 p. 157.

und zu Zwecken des Streites. Dann ist es von Bedeutung, was Origenes mittheilt, daß die Marcioniten das Schriftwort vom Sitzen zur Rechten und Linken Jesu dahin deuteten, Paulus habe den Platz zur Rechten, Mrc. den zur Linken erhalten[1]. So müssen also die Marcioniten vor Origenes d. h. zur Zeit Tertullians in ihrem Ev. Mt. 20, 23 oder Mr. 10, 40 mit der dazu gehörigen Einleitung gelesen haben. Obwohl Mrc. an die Deutung, welche seine Anhänger der Stelle gegeben haben, sicherlich nicht gedacht hat, so paßte die Erzählung doch vorzüglich zu seiner Anschauung. Die ehrgeizigen Judenapostel mit ihrem Verlangen nach sichtbarer, fleischlicher Herrlichkeit weist Jesus ab. Daß Mrc. dies aufgenommen hatte, wird vielleicht auch dadurch bestätigt, daß nach Epiphanius Mrc. sich zur Rechtfertigung des wiederholten Taufens auf Lc. 12, 50, daneben aber auch auf ein Wort Jesu berufen haben soll, welches wir annähernd ähnlich nur Mt 20, 22 oder Mr. 10, 38 lesen. Die Mittheilung des Epiphanius ist in mehr als einem Betracht ungenau[2]. Es wird nicht Mrc.'s, sondern der cyprischen Marcioniten Auslegung sein; und wenn diese jene Worte zu genanntem Zweck verwendeten, so setzten sie voraus, daß Jesus schon einmal getauft gewesen sei. Da nun in ihrem Ev. von der Taufe Jesu durch Johannes nichts zu lesen war, so liegt uns hier ein Bruchstück von Disputationen vor, in welchen Marcioniten ihre kirchlichen Bräuche gegen katholische Angriffe unter Benutzung der kirchlichen Evv. vertheidigten (s. oben S. 617 f.). Aber im Zusammenhalt mit dem, was uns Origenes für Mt. 20, 23 nebst dazu gehöriger Einleitung

1) Orig. hom. 25 in Lucam (Delarue III, 962) *Alii enim aiunt hoc quod scriptum est „sedere a dextris Salvatoris et sinistris de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedeat a sinistris.* Daß das Marcioniten seien, brauchte nicht erst gesagt zu werden.

2) Epiph. 42, 3 p. 304[d] *ὅτι φησὶ βαπτισθεὶς ὁ κύριος ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς „βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό“; καὶ πάλιν „ποτήριον ἔχω πιεῖν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη πληρώσω αὐτό“; καὶ οὕτω τὸ διδόναι πλείω βαπτίσματα ἐδογμάτισεν.* Die Form der Citate wird schwerlich aus einer marcionitischen oder antimarcionitischen Quelle geflossen, sondern von Epiphanius geschaffen sein. Derselbe citirt auch in ganz anderem Zusammenhang im eigenen Namen ähnlich wie hier haer. 69, 60 p. 784[d] *ποτήριον ἔχω πιεῖν καὶ τί σπεύδω ἕως οὗ πίω αὐτό; καὶ βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἐβαπτίσθην;*

bezeugt, ist es doch mehr als wahrscheinlich, daß im marcionitischen Ev. auch Mt. 20, 22 in irgend welcher Fassung enthalten war, und daß die Marcioniten von Cypern wirklich zwei Worte ihres Ev. citirten und nur mit der Annahme der Voraussetzung, daß Jesus dieselben gesprochen habe, nachdem er von Johannes getauft worden war, sich auf den Standpunkt ihrer Gegner stellten. Es fragt sich nur, wohin Mrc. die Bitte der Zebedäussöhne mit der abweisenden Antwort Jesu gestellt hatte. Jedenfalls nicht zu Lc. 12, 50, welchen Vers Mrc. dort nicht hatte, wahrscheinlich aber zu Lc. 22, 24. Ein Zeugnis dagegen liegt nicht vor, und die gegen Ende immer mehr zunehmende Dürftigkeit der Angaben Tertullians gibt uns volle Freiheit, noch viel größere Zusätze aus den übrigen Evv. als diesen gerade im letzten Theil der evangelischen Geschichte anzunehmen. Von den syrischen Marcioniten wissen wir durch Ephraim, daß sie an irgend einer Stelle ihres Evangeliums einen Spruch lasen, welcher wie eine Kombination oder Kontraktion von Mt. 23, 8 und 9 aussieht und jedenfalls bei Lucas seinesgleichen nicht hat [1]. Ephraim ist der Überzeugung, daß Mrc. unvorsichtig genug gewesen sei, diesen Satz stehen zu lassen. Daß nicht er, sondern erst seine Anhänger in Syrien den Spruch aufgenommen haben, welcher nicht dem Mrc., wohl aber seinen nach ihm sich nennenden Schülern unbequem sein konnte, ist äußerst unwahrscheinlich.

Bleiben wir bei den älteren Nachrichten über die Bibel der abendländischen Marcioniten stehen, so zeigt der Text derselben, wie er in der Beil. V, 2 wiederhergestellt ist, eine beträchtliche Zahl von Stellen, wo eigentümliche Bestandtheile des Matthäus- oder Marcustextes mit lucanischer Grundlage verbunden sind. Es sind die Fälle zu unterscheiden, in welchen bei Mrc. allein die Textmischung nachzuweisen ist [2], und diejenigen, in welchen sich Gleiches oder Ähnliches auch in kirchlichen Lucastexten besonders des Abendlandes findet [3]. Die ersteren beweisen, daß

1) S. oben S. 610. Die Form des Citats ist schon darum, weil Ephraim an das Metrum gebunden war, nicht sicher.

2) Indem ich für alles Einzelne auf Beil. V, 2 verweise, gebe ich hier nur die Stellen: Beimischungen aus Matthäus finden sich 5, 36 f.; 6, 1. 20. 21; 8, 8; 9, 18. 40; 12, 8; 18, 19; 21, 19; aus Matthäus oder Marcus 8, 21; 22, 47.

3) Dahin gehören aus Matthäus: 5, 14 (wenn τὸ δῶρον echt ist);

Mrc. mit Bewußtsein den Evv. des Matthäus und Marcus einen Einfluß auf sein Ev. eingeräumt hat, und bestätigen somit, was in Bezug auf Matthäus schon bewiesen ist, daß er jene Evv. sehr wohl gekannt hat. Die Fälle der zweiten Gattung beweisen noch mehr. Es ist ein anerkannter und in der That unumstößlicher Grundsatz der Textkritik, daß von zwei Gestaltungen desselben evangelischen Textes, von welchen die eine von den parallelen Texten in anderen Evv. sich scharf unterscheidet, die andere aber denselben gleich oder ähnlich ist, jene die ursprüngliche, diese die verderbte, weil den parallelen Texten assimilirte ist. Die Textgestaltungen letzterer Art setzen voraus, daß die Evv., aus welchen sie Beimischungen aufgenommen haben, bereits im Ansehen standen und mit demjenigen Ev., um dessen Text es sich fragt, seit einiger Zeit im kirchlichen Gebrauch verbunden waren. Kein Textkritiker bezweifelt, daß ein Lucastext, welcher 23, 38 die Dreisprachigkeit der Kreuzesinschrift enthält, erst entstehen konnte, nachdem das Johannesev. kirchliches Ansehen erlangt hatte. Nun hat Mrc., wie die zweite Klasse der angeführten Beispiele zeigt, ich sage jetzt noch nicht einen Text des Lucas, sondern nur erst, einen Evangelientext von lucanischem Typus bereits vorgefunden, welcher durch die Texte des Matthäus und des Marcus stark beeinflußt war. Daraus folgt, daß seit Jahrzehnten, also seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts diese beiden Evv. neben demjenigen, welches Marcion seiner Recension zu Grunde legte, in kirchlichem Gebrauch gewesen waren.

Hier erscheint es angemessen auch die Frage zu beantworten, ob auch das 4. Ev. zu denjenigen gehörte, welche Mrc. im kirchlichen Gebrauch vorfand. Eichhorn glaubte sie schon darum verneinen zu dürfen, weil Mrc. das Ev. des Johannes allen übrigen vorgezogen, und nicht den Lucas, aus dem er erst so Vieles entfernen mußte, seinem Ev. zu Grunde gelegt haben würde, wenn er jenes gekannt hätte [1]. Aber erstlich

6, 21 (schon in voriger Anmerkung citirt wegen Tilgung des zweimaligen νῦν, hier wegen der dritten statt der zweiten Person); 6, 29. 37; 8, 24; 9, 13. 20; 12, 10. 51 (?). 59; 16, 16; 17, 2; 21, 8; 22, 14; aus Marcus: 5, 24; 8, 31. 45; 9, 20^b. 22. 41; aus Matthäus oder Marcus: 5, 34; 9, 35.

1) Einleitung in das NT I², 79. Ihm antwortete Hahn S. 269–274. Trotzdem kehrte die Behauptung manchmal wieder, z. B. bei Volkmar S. 261.

erhebt das 4. Ev. den Anspruch, von einem der persönlichen Jünger Jesu, der 12 Apostel verfaßt zu sein, und es ist von der Kirche, die es gebrauchte, nie einem Anderen, als dem Zebedäussohn Johannes zugeschrieben worden. Dem Mrc aber galten die Urapostel als durchaus verständnislose Schüler Jesu und unzuverlässige Zeugen des Ev.; und in der anscheinend ironischen Behandlung des Jakobus, des Petrus und des Johannes in Gal. 2, 9 glaubte er das Recht zu finden, die Urapostel überhaupt und so auch den dort ausdrücklich genannten Johannes der Unlauterkeit bis zur Verfälschung des Ev. für verdächtig zu erklären (oben S. 656. 664). Ein den Namen des Johannes tragendes Ev. war ihm von vorneherein widerwärtig. Ferner hatte Mrc. viel zu viel praktischen Verstand, um zu denken, daß ein Buch wie das 4. Ev., welches bei seinen Lesern überall Kenntnis einer reichhaltigen evangelischen Überlieferung voraussetzt und nur als Ergänzung anderer evangelischer Literatur für den kirchlichen Gebrauch bestimmt war, für sich geeignet sei, das Bedürfnis der Gemeinde zu befriedigen. Nur beispielsweise sei daran erinnert, daß einer Gemeinde, welche auf die Abendmahlsfeier Gewicht legte, wie die marcionitische, ein Ev nicht genügen konnte, welches von der Stiftung desselben schweigt. Mrc.'s Gemeinde bildete sich von Anfang an und immer aufs neue aus Angehörigen der allgemeinen Kirche, welche als solche vor allem aus den volkstümlichen Geschichten und Reden, welche uns die synoptischen Evv. darbieten, ihre Vorstellung von Christus und dem Ev. sich gebildet hatten. Wie hätte ihnen Mrc. als Ersatz für dies alles „das geistliche Ev." des Johannes bieten können, auch wenn dieses seinen Lehrmeinungen günstiger gewesen wäre, als Marcus oder Lucas! Aber es beruhte auch auf Verkennung sowohl der Lehre Mrc.'s als der Art des 4. Ev., wenn man sie für sonderlich mit einander verträglich ansah. Und das ist der dritte entscheidende Grund. Gleich der Prolog des 4. Ev. enthält nicht weniger als vier Grundgedanken, welche die denkbar schroffste Verneinung marcionitischer Lehrsätze enthalten: die Vermittlung der Weltschöpfung durch den Christus-Logos, die Fleischwerdung des Logos, die starke Betonung des Zeugnisses des Täufers als eines von Gott gesandten Zeugen über Jesus und — wenigstens nach der nächstliegenden Auffassung von v. 11 — die ausdrückliche Anerkennung der in der atl. Offenbarungsgeschichte begründeten gegenseitigen Zugehörigkeit

Christi und des jüdischen Volkes. Und diese Grundgedanken werden im ganzen Buch nicht verleugnet, sondern zum größten Theil in mannigfaltiger Form wiederholt. Ebenso sicher wie in Mt. 5, 17 mußte Mrc., um wiederum nur einen Punkt beispielsweise herauszuheben, in Joh. 1, 46; 2, 16 f.; 3, 14; 4, 22; 5, 45—47; 6, 45; 7, 38; 8, 37—56; 10, 35 u. s. w. judaistische Fälschungen des Ev. erkennen. Und gerade dadurch, daß das 4. Ev. gewisse dem Mrc. unerträgliche Wahrheiten mit größerer Bestimmtheit als irgend ein anderes Ev. ausspricht, wird der schon oben S. 663 f. angestrengte Beweis dafür, daß Mrc. bei seiner Anschuldigung der apostolischen Evv. gerade auch das johanneische im Auge gehabt habe, wesentlich verstärkt. Dieser Beweis würde vollendet sein, wenn wir nachweisen könnten, daß Mrc. nicht nur gegen dieses Ev. polemisirt, sondern auch nach Analogie seines Verhaltens zu Matthäus und Marcus demselben einigen Einfluß auf sein eigenes Ev. gestattet hat. Dem ist aber so, wenn ich nicht sehr irre. Es soll nicht allzuviel Gewicht darauf gelegt werden, daß Mrc. die vierte oder dritte Bitte des Vaterunsers so gestaltet hatte: „Dein . . . Brod gib uns täglich“, und daß schon Origenes hierdurch an Joh. 6, 33 f. erinnert wurde. Er wollte die Marcioniten durch die Frage, welches denn dieses „Brod Gottes“ sei, zu dem Geständnis drängen, daß auch sie ohne allegorische Auffassung nicht auskommen [1]. Ob schon Mrc. die berühmte geistliche Deutung von ἐπιούσιος (= *supersubstantialis*) gewagt hat, weiß ich nicht. Sicher ist nur, daß er diese Bitte nicht auf das gemeine Brod bezogen hat, sondern auf das geistliche Gut, welches Jesus bei Johannes als das „Brod Gottes“ bezeichnet. Mit der Kirche seiner Zeit wird Mrc. dieses vor allem im Abendmahl gefunden haben; aber vermöge seiner spiritualistischen Auffassung war ihm das Brod Träger nicht des Fleisches, sondern des Geistes Christi. Daher kann man Gott bitten, daß er uns dieses „sein Brod“ täglich, nicht nur im Abendmahl gebe. Die gleich bei der ersten Bitte zu Tage tretende Bezugnahme auf Lc. 11, 13, die unverkennbare Vergeistlichung des Vaterunsers durch Mrc., die wahrscheinlich schon von ihm vorgefundene Verbindung des Vaterunsers mit der Abendmahlsfeier im Zusammenhalt mit der Thatsache, daß schon zur Zeit des Ignatius Joh. 6 auf die Betrachtung des

1) S. Beil. V, 2 zu Lc. 11, 3, aber auch 11, 2.

Abendmahls von bedeutendem Einfluß war[1]: dies alles macht es recht wahrscheinlich, daß Mrc. sein *τὸν ἄρτον σου* aus Joh. 6, 33 geschöpft hat; daß er durch die Fassung dieser Bitte bei Lucas an die Worte Joh. 6, 34 *πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον* sich hat erinnern lassen, und daß Joh. 6, 63 seine Auffassung sowohl des Abendmahls als des Vaterunsers sehr wesentlich beeinflußt hat. Aber wir haben gröbere Beweise.

In demjenigen Theil der antimarcionitischen Dialoge, welcher für die Gestalt des marcionitischen Ev. spätestens um 310 Zeugnis ablegt, wird Jo. 13, 34 zuerst stückweise von dem Marcioniten citirt, sodann von dem Orthodoxen aus dem Ev., d. h. aber in diesem Theil des Dialogs aus demjenigen der Marcioniten vorgelesen[2]. Daß dies nicht etwa der Verfasser des Dialogs aus seiner katholischen Bibel abgeschrieben hat, beweist überdies die starke Abweichung des Citats von aller katholischen Textüberlieferung. Wesentlich ebenso verhält es sich mit einer Anführung von Joh. 15, 19[a] von Seiten des Marcioniten Marcus[3]. Auch hier handelt es sich nicht um eine durch die katholische Bibel bedingte *argumentatio ex concessis*, sondern um den spontanen Ausdruck eines ächt marcionitischen Gedankens in Worten

1) Vgl. meinen Ignatius von Antiochien S. 605.

2) Dial. 831[a] Marcus spricht: *Φανερῶς λέγει ὁ σωτήρ· „ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν“. τὸ καινὸν τῷ παλαιῷ οὐκ ἴσον· λέγει γὰρ πάλιν ὁ σωτήρ* (folgt der Spruch von dem Wein und den Schläuchen, vom Kleid und Flicken). p. 831[b] Adamantius spricht: *Ἀναγνώσομαι· „ἐντολήν, φησίν, καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ὁ πατὴρ ἠγάπησεν ὑμᾶς“*. Derselbe wiederholt p. 831[c] noch einmal das Citat bis *ἀλλήλους*. Alles ebenso bei Rufin p. 54, nur ohne *ἵνα* in dem mittleren Citat. Ich möchte dasselbe nicht mit Caspari als Combination von Jo. 13, 34 und 17, 24 ansehen. — Es würde auch das Citat aus Jo. 5, 31 Dial. 829 extr. hieher gehören, wenn es nicht im Texte des Rufinus p. 52 fehlte. Doch bliebe selbst in dem Falle, daß der griech. Text hier ausnahmsweise der bessere wäre, der wesentliche Unterschied, daß hier nicht der Marcionit, sondern der Orthodoxe redet; s. darüber Beil. V, 1, 2.

3) Dial. p. 870[e], Rufin p. 64 Marcus spricht: *Ἡμεῖς* (d. h. wir Marcioniten) *ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου καὶ τοῦ εὐαγγελίου ἐμάθομεν καὶ τὸν δημιουργὸν καὶ τὰ κτίσματα αὐτοῦ πονηρά*. Adamantius: *Ἃ ὁ Χριστὸς ἀγαθὰ ὁμολογεῖ, σὺ λέγεις πονηρά;* Marcus: *Οὐ λέγει ἀγαθὸν τὸν κόσμον οὐδὲ τὰ κτίσματα αὐτοῦ* (lat. *quae in eo sunt*, also *τὰ ἐν αὐτῷ*). *λέγει γάρ· „εἰ ἦτε ἐκ τούτου τοῦ κόσμου, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει“*. Das *τούτου* scheint sonst nicht bezeugt zu sein.

des marcionitischen Ev., und auch hier ist die vom katholischen Text abweichende Fassung ein Zeichen der Echtheit. In einer ausführlichen Wiedergabe und Widerlegung der marcionitischen Auslegung von Philipp. 2, 6 f. theilt Chrysostomus mit, daß die Marcioniten in der Fußwaschung der Jünger durch Christus die Annahme der Knechtsgestalt finden [1]. Weitere johanneische Elemente in Mrc.'s Ev. weiß ich nicht nachzuweisen [2]. Die drei angeführten Stücke gehören einem engen Umkreis an (Joh. 13, 4 ff.; 13, 34; 15, 19), und zwar einem Abschnitt, welchem jede synoptische Parallele fehlt. Sie fallen ferner in die Erzählung vom letzten Mahle Jesu mit den Jüngern (Lc. 22, 14—38), über deren Gestaltung durch Mrc. wir nur sehr dürftige Kunde haben. Tertullian übergeht abgesehen von einer Andeutung über Lc. 22, 33 f. die Erzählung in Lc. 22, 24—38 stillschweigend, wie er auch nichts vom Gebet in Gethsemane (22, 39—46), der Verleugnung des Petrus (22, 54—61) und dem ersten nächtlichen Verhör (22, 63—65) mittheilt, lauter Stücke, über welche wir

1) Chrysost. hom. 7 in epist. ad Philipp. (Montfaucon XI, 246) *μορφὴν δούλου, φασίν, ἔλαβεν ὅτι (ὅτε?) τὸ λέντιον περιζωσάμενος ἔνιψε τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν.*

2) Ein solches darf man z. B. in der Bemerkung des Hieronymus zu Gal. 1, 1 (Vallarsi VII, 375), also wahrscheinlich des Origenes nicht finden: *Sciendum quoque in Marcionis apostolo* (v. l. *apostolico*) *non esse scriptum „et per deum patrem" volentis exponere, Christum non a deo patre, sed per semetipsum suscitatum, ut est illud „Solvite templum hoc, et ego in triduo suscitabo illud"* (Jo. 2, 19) *necnon et illud „Nemo tollit animam meam a me"* etc. (Joh. 10, 18). Die johanneischen Citate können von Origenes oder Hieronymus zur Verdeutlichung beigefügt sein. Im günstigsten Falle wäre auf eine marcionitische Schrift Bezug genommen, welche Kenntnis des Johannesevangeliums bekundete. Gar nicht hieher gehört die gleichfalls von Hahn S. 227 angeführte Stelle Orig. princ. II, 4, 3, wo von den Gegnern gesagt ist: *Aiunt igitur: scriptum est „Deum nemo vidit unquam"* (Jo. 1, 18), *ille autem Deus, quem Moyses praedicat, et ab ipso Moyse visus est et antea a patribus eius.* Origenes bestreitet in diesem ganzen Kapitel noch nicht die Marcioniten, welchen erst c. 5 „de iusto et bono" gewidmet ist, sondern alle Häretiker, welche den Gott des AT's vom Vater Christi unterscheiden, vor allem die Valentinianer. Er setzt in diesem Kapitel Anerkennung des ganzen NT's der 4 Evv., der AG. und der Pastoralbriefe von Seiten der Gegner voraus. Auch die Häretiker, welche sich nach Orig. in Jo. (Delarue IV, 283) auf Jo. 7, 28; 8, 18 f. stützten, sind keineswegs als Marcioniten charakterisirt.

entweder durch Epiphanius theils positive, theils negative, aber auch nur sehr dürftige Nachricht bekommen, oder aus dem Zusammenhang schließen müssen, daß sie nicht gefehlt haben können. Es steht also nichts im Wege, den angeführten Zeugnissen zu glauben und anzunehmen, daß Mrc. 1) eine kurze Fußwaschungsgeschichte, wobei sich das Haupt der Judenapostel wieder sehr unverständig zeigt, 2) das ganz wie für Mrc. geschaffene neue Gebot der Liebe und 3) das ihm und seinen „Mitgehaßten" tröstliche Wort vom Haß der Welt gegen die Jünger als einem Zeichen ihrer Nichtzugehörigkeit zu dieser Welt mit der Erzählung Lc. 22, 24—38 verbunden hat. Das Wort Lc. 22, 27 scheint fast eines thatsächlichen Belegs zu bedürfen, wie ihn Johannes 13, 4 ff. gibt.

Nur in sehr geringem Maße hat Mrc. nach den vorhandenen Zeugnissen die drei direkt oder indirekt Aposteln zugeschriebenen Evv. für das seinige benutzt, so daß das Urtheil seiner Gegner, er habe seiner Gemeinde einen verstümmelten Lucas gegeben, nach dieser Seite vollberechtigt erscheint. Aber er hat jene doch soweit benutzt, daß die schon auf anderem Wege gewonnene Antwort auf die Frage, welche Evv. er im gottesdienstlichen Gebrauch der Kirche vorgefunden hat (S. 663 f.), nun vollends gesichert erscheint. Es sind dieselben, von welchen wir schon durch Justin erfahren haben, daß sie ganz um dieselbe Zeit im Umkreis der katholischen Kirche der gottesdienstlichen Erbauung zu Grunde lagen, und welche Tatian zwei Jahrzehnte später zum Diatessaron verarbeitete. Nur der Unterschied will nicht unbemerkt bleiben, daß wir von jenen kleinen apokryphen Zuthaten, welche Justin und Tatian mit dem Inhalt unserer Evv. verbunden haben, bei Mrc. nichts nachzuweisen vermögen. Denn einige harmlose Erweiterungen [1], welche er aus einem kirchlichen Evangelientext herübernahm, lassen sich kaum mit jenen Zuthaten vergleichen, welche aus einer neben unseren Evv. herlaufenden mündlichen oder schriftlichen Quelle geschöpft wurden.

Aber es erübrigt noch die Frage nach dem Verhältnis seines Ev. zum katholischen Lucas, um welche sich der Streit der

1) S. z. B. zu Ev. 23, 2. Wirklich apokryph würde der Zusatz zu Lc. 6, 31 zu nennen sein, für dessen Ausschluß von Mrc.'s Text ich mich dort entschieden habe.

Gelehrten hauptsächlich gedreht hat. Einen entscheidenden Beweis für die Abhängigkeit des marcionitischen Ev. von dem Lucasev. der Katholiken liefert schon die textkritische Vergleichung. Fassen wir zunächst jene Stellen ins Auge, an welchen Mrc. in Übereinstimmung mit griechischen und lateinischen Zeugen der abendländischen Kirche einen durch Beimischungen aus Matthäus und Marcus veränderten Text bietet (oben S. 674 f.), so beweisen sie, daß es nicht irgend ein dem katholischen Lucas verwandter Evangelientext, sondern der katholische Lucas selbst war, welchen Mrc. vorfand und bearbeitete; denn nur als Entartungen des katholischen Lucastextes sind jene Textmischungen sonst bezeugt. Die beiden anderen an sich denkbaren Wege der Erklärung erweisen sich sofort als ungangbar. Erstens kann nicht Mrc. der Urheber jener gemischten Lesarten sein; denn, wie schon früher bemerkt wurde (S. 638), der bewußte Haß der Kirche gegen den Antichristen und Schriftenverfälscher Mrc. macht es undenkbar, daß man in kirchlichen Kreisen dem marcionitischen Bibeltext einen positiven Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen eingeräumt habe [1]. Die allein denkbare Wirkung Mrc.'s auf den kirchlichen Text wäre die, daß man Stellen, welche er und seine Schüler im Sinne ihrer Lehre misdeuteten oder als katholische Fälschungen anfochten, beseitigte oder so änderte, daß solcher Misbrauch ausgeschlossen war [2]. Unter diesen Gesichtspunkt lassen sich aber jene Mischtexte offenbar nicht stellen. Sie sind also aus Exemplaren, welche älter als Mrc. waren, sowohl diesem als den Anfertigern der kirchlichen Hss., welche sie enthalten, zugeflossen. Es sind aber Lesarten des kirchlichen Lucasev., denn die kirchlichen Abschreiber, um deren Übereinstimmung mit Mrc. es sich handelt, haben einen katholischen Lucas vor sich gehabt und abgeschrieben, und Jeder, bei dem sich sonst jene Lesarten finden, ist der Abhängigkeit von diesem überführt. Denn auch die zweite Annahme, durch welche man sich dieser Schluß-

1) Es ist daher z. B. auch nicht anzunehmen, daß Mrc. Lc. 24, 37 *φάντασμα* statt *πνεῦμα* geschaffen, und cod. D dies aus einer marcionitischen Bibel geschöpft habe; eine Stelle, welche insofern hieher gehört, als *φάντασμα* aus einer Erinnerung an Mc. 4, 49 oder Mt. 14, 26 zu erklären ist.

2) Dahin könnte gehören Lc. 5, 39; s. auch die Bemerkung zu 9, 52–56.

folgerung entziehen möchte, ist unhaltbar, daß nämlich Mrc. jene Textmischungen in einem Urlucas vorgefunden hätte, welchen er beibehielt oder umarbeitete, und welchen unabhängig von ihm oder im Gegensatz zu ihm ein katholischer Christ zum kanonischen Lucas umarbeitete, und daß aus dieser gemeinsamen Grundlage des marcionitischen Ev. und des katholischen Lucas jene Mischlesarten geflossen wären. Dann bliebe es unerklärlich, daß in zahlreichen kirchlichen Hss. und Übersetzungen, ja in der Mehrzahl der älteren jene gemischten Texte fehlen und solche erhalten sind, welcher jeder Textkritiker nach dem oben S. 675 aufgestellten Kanon für die ursprünglichen erklärt. Die katholischen Textzeugen, welche gegen solche secundäre Lesarten zeugen, die Mrc. mit gewissen kirchlichen Textzeugen gemein hat, beweisen, daß der Verfasser oder Redactor des katholischen Lucas, wenn es einen solchen gegeben hat, jene Lesarten noch nicht gekannt und niedergeschrieben, sie ebensowenig aus einem Urlucas aufgenommen, als selbst geschaffen hat. Der nach anerkannten kritischen Grundsätzen hergestellte katholische Lucastext ist an charakteristischen Punkten ursprünglicher sowohl als Mrc.'s Text, wie als der Text der mit diesem übereinstimmenden kirchlichen Zeugen. Der Verfasser des katholischen Lucasev. kann also auch nicht der Bearbeiter eines von Mrc. bereits in entartetem Textzustand vorgefundenen Urlucas sein.

Das Gesagte gilt aber nicht nur von solchen Textverderbnissen, welche auf Mischung mit Matthäus oder Marcus beruhen, sondern auch von einer Reihe anderer Texteigentümlichkeiten, welche Mrc. mit einem Theil der Zeugen für den katholischen Lucas gemein hat. Ich wiederhole, daß Lesarten, welche durch ihr gleichzeitiges Vorkommen bei Mrc. und bei einigen katholischen Zeugen als vormarcionitisch erwiesen sind, im Ev. wie in den Briefen größere Beachtung verdienen, als ihnen meist zu Theil wird[1]. Aber es finden sich darunter solche, welche niemals als das Ursprüngliche werden anerkannt werden. Die Tilgung des im NT unerhörten Naturlauts *ἔα*[2] 4, 34 und des unbequemen *πρῶτον* 12, 1, die Verwandlung des schwierigen *τὸ ὑμέτερον* in *τὸ ἐμόν* 16, 12, die triviale Erleichterung durch das eingeschobene *τὸν καρπὸν αὐτῶν* 21, 30, das *τῇ ἑσπερινῇ*

1) Dahin rechne ich im Ev. c. 9, 16; 12, 14; 16, 23; 17, 21; 24, 6. 39.
2) In Mr. 1, 25 ist es erst aus Lucas interpolirt.

φυλακῇ 12, 38, welches seinen Ursprung der spießbürgerlichen Erwägung verdankt, daß ein ordentlicher Hausvater nicht erst nach Mitternacht oder gegen Morgen, sondern spätestens im ersten Viertel der Nacht, das man noch Abend nennt, vom Festgelage heimkehren müsse; endlich die volkstümliche Ausspinnung zu 23, 2: das alles sind Textformen, im Vergleich zu welchen dem von allen Textkritikern bevorzugten Text die Ursprünglichkeit nie wird abgestritten werden können. Ein Text aber, welcher solche Veränderungen, wie die angeführten, häufig aufweist, muß bereits geraume Zeit in Vieler Händen gewesen sein, um diese Gestalt anzunehmen[1]. Es ist das aber in unserem Falle, wie ich wohl jetzt ohne Wiederholung der vorigen Beweisführung sagen darf, ein Text des katholischen Lucas, welchen bereits Mrc. in so entarteter Gestalt vorfand und theilweise sich aneignete. Der katholische Lucas also war lange vor Mrc. im Gebrauch der Kirche.

Es ist in dem Streit über das Verhältnis des Ev. Mrc.'s zu dem katholischen Lucas von beiden Seiten oft der bessere Zusammenhang als Beweis für die größere Ursprünglichkeit des einen oder des andern geltend gemacht worden[2]. Das ist aber der schlüpfrigste Weg, auf welchen eine geschichtliche Untersuchung geleitet werden kann. Abgesehen davon, daß die Hoffnung, auf diesem sublimsten Gebiet der Exegese allgemeine Anerkennung für das Richtige zu finden, durch die Erfahrung wenig begründet ist, darf erstlich nie vergessen werden, daß auch der Bearbeiter oder der Interpolator für einen verständlichen Zusammenhang Sorge getragen haben kann; und Mrc. hat in seiner Bearbeitung der paulinischen Briefe Proben davon gegeben, daß ihm das vermöge raffinirter Kunst mehrmals gelungen ist (oben S. 650). Sodann liegt es in der Natur der Sache, daß ein nach seinem eigenen Zeugnis auf umfassendem Studium der mündlichen Tradition beruhendes Ev., wie das des Lucas, welches überdies eine beträchtliche Evangelienliteratur

1) Hierauf wies zuerst Sanday, The gospels in the second century, 1876 p. 231 sqq. hin.

2) Volkmar S. 4 vgl. 11 rühmt es Ritschl nach, diese allein zum Ziel führende Methode zuerst angewandt zu haben, ist aber zum Glück inconsequent genug, andere längst angewandte Methoden daneben auch anzuwenden.

bereits hinter sich hatte, vielfach einen mosaikartigen Charakter trägt. Wie leicht könnte es geschehen sein, daß ein Bearbeiter, welcher einzelne Stücke aus verschiedenen Gründen ausschied und daneben darauf ausging, ein leicht verständliches Buch herzustellen, wirklich einen durchsichtigeren und übersichtlicheren Text schuf. Sicherer zum Ziel führt der Beweis, welcher dem durch induktive Methode festzustellenden dogmatischen Charakter des marcionitischen Ev. zu entnehmen ist. Wenn eine hinreichend große Zahl von Abweichungen dieses Ev. von dem naheverwandten des Lucas sich daraus erklären läßt, daß die betreffenden Stücke und Textformen des kanonischen Lucas für Mrc. nach seiner Lehre unannehmbar oder doch unbequem oder auch nur völlig werthlos waren, während sein Text seiner Lehre entspricht; und wenn sich andrerseits nicht zeigen läßt, daß, die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes vorausgesetzt, ein katholischer Christ durch seine Lehre zur Herstellung des katholischen Textes veranlaßt oder genöthigt wurde, so ist auch bewiesen, daß Mrc. den katholischen Lucas im Interesse seiner Lehre umgearbeitet hat. Im Verlauf dieser Beweisführung findet sich Gelegenheit genug, nebenbei darauf hinzuweisen, auf welcher Seite die stärkeren Anzeichen der Ursprünglichkeit oder ihres Gegentheils sich finden. Bei dieser Untersuchung sind auch solche Stellen, wenn auch mit verdoppelter Vorsicht zu berücksichtigen, an welchen eine der Lehre Mrc.'s günstige Lesart seines Ev. zugleich eine gewisse Bestätigung in der kirchlichen Überlieferung hat und dadurch als vormarcionitisch erwiesen ist. Denn einem Manne, welcher überzeugt war, daß die kirchlichen Evv. nicht nur von Haus aus auf einer Fälschung des Ev. beruhen, sondern auch im Laufe der Zeit immer mehr verderbt worden seien (oben S. 655 ff.); einem Manne ferner, welcher selbst in Fragen, welche seinem dogmatischen Interesse so fern lagen, wie die nach der Adresse des Epheserbriefs, im Ton des gelehrten Forschers seine Entscheidung gab und begründete, ist es wohl zuzutrauen, daß er in der Absicht und der Hoffnung, einen möglichst unverfälschten Text zu finden, mehrere kirchliche Handschriften verglich und solche Varianten sich aneignete, welche seinem Glauben am meisten entsprachen und ihm darum für die ursprünglichen gelten mußten.

Für Mrc. war Christus nicht wie für die gemeinchristliche Überlieferung der in Bethlehem geborene und in Nazareth auf-

gewachsene Sohn der israelitischen Jungfrau Maria, welchen diese dem Davididen Joseph geboren hatte, nachdem sie dessen legitimes Eheweib geworden war, sondern eine während eines Jahres oder noch länger andauernde Theophanie, eine durch keinerlei substantielle Bande mit jenen Personen, Örtlichkeiten und geschichtlichen Verhältnissen verbundene Offenbarung des bis dahin unbekannten guten Gottes. Wenn er die Geburt von der Jungfrau, welche die Kirche seiner Zeit bekannte und somit auch in ihren Evv. las, als etwas den Naturgesetzen Widerstreitendes [1] und die menschliche Geburt überhaupt als etwas mit der Würde des Christus-Gottes Unverträgliches bestritten hat, so mußte ihm zunächst der ganze Inhalt von Lc. 1, 25—56; 2, 1—52 unerträglich sein Aber auch die Genealogie 3, 23—38; denn die dort vorausgesetzte allgemeine und gleichsam officielle Anerkennung der Josephsohnschaft Jesu setzte sein Aufwachsen in dessen Hause zu Nazareth voraus. Aus dem gleichen Grunde durfte auch ein Besessener ihn nicht als Nazarener [3] anrufen Lc. 4, 34, und war in der Erzählung vom Auftreten Jesu in Nazareth alles das für Mrc. unbrauchbar, was diesen Ort als die Heimat Jesu und das Haus Josephs als sein Vaterhaus kennzeichnete [4]. Es war unverfänglich, daß ein Weib aus dem Volk voraussetzte, Jesus sei von einer Mutter getragen und gesäugt worden Lc. 11, 27, und daß Fernstehende den Irrtum aussprachen, gewisse Personen seien Mutter und Brüder Jesu Lc. 8, 20, zumal Jesus in beiden Fällen durch seine Antwort die Betonung dieser angeblichen fleischlichen Beziehungen gerügt hatte. Dagegen durfte das echte Ev. nicht, wie es Lc. 8, 19 geschieht, im Tone objectiver Geschichtsdarstellung von der Mutter und den Brüdern Jesu berichten. Allen diesen von der Lehre Mrc.'s diktirten Forderungen entspricht der Text seines Ev. Seine Gegner rückten es ihm wohl als Inconsequenz auf, daß er die Selbstbezeichnung

---

1) Tert. III, 13 p. 138 *Sed et virginem, inquit, parere natura non patitur, et tamen creditur prophetae* (v. l. *prophetiae*). Daß auch letzterer Satz noch dem Mrc. angehört, zeigt das Folgende.

2) Tert. III, 11 p. 136 (*ut deo indigna*); IV, 21 p. 213 f.; de carne 4.

3) Daß die Bezeichnung als Nazarener auch 18, 37 bei Mrc. fehlte, ist nicht so nachdrücklich, aber dafür um so direkter bezeugt. Das Gleiche ist daher für 24, 19 sogut wie gewiß.

4) Lc. 4, 16 (οὗ ἦν ἀνατεθραμμένος). 22[b]. 23[b]. 24.

Jesu als Menschensohn habe stehen lassen[1]; wir erfahren bei dieser Gelegenheit aber auch, daß er und seine Schüler dies zu rechtfertigen suchten mit Argumenten, welche Tertullian, statt sie mitzutheilen, leider mit der Behauptung abthut, daß sie auf den wahnsinnigen Selbstwiderspruch hinauslaufen, einerseits die Menschensohnschaft Jesu zu behaupten, um ihn gegen die Anklage der Lüge zu schützen, und andrerseits zu leugnen, daß er wirklich von einem Menschen geboren sei, um die Geburt von der Jungfrau abzuwehren[2]. Den Marcioniten selbst werden die Argumente genügt haben; und aus der einzigen Stelle, wo Mrc. im Widerspruch mit dem katholischen Lucastext den Namen Menschensohn bot[3], erkennt man leicht, daß ihm diese als ein ziemlich inhaltloser Ausdruck des den Ungläubigen vorliegenden Scheins seiner Person galt. Mrc.'s doketische Vorstellung von Christus in Verbindung mit seiner modalistischen Vorstellung vom Verhältnis des Sohnes zum Vater vertrug sich weder mit der Geschichte von einem ernsten Kampf der Versuchung[4], den Jesus schon vor Beginn seines öffentlichen Wirkens bestanden Lc. 4, 1—13, noch mit der Erzählung vom Gebetskampf in Gethsemane Lc. 22, 39—46. Während erstere sicher bei ihm fehlte, können wir von letzterer nur den wenig sagenden Satz Lc. 22, 41 bei ihm nachweisen. Der einzige Schluß aber, den man aus der Hervorhebung nur dieses Verses durch Epiphanius und dem völligen Schweigen Tertullians über diese Erzählung mit einiger Wahrscheinlichkeit ziehen könnte, ist der, daß Mrc.'s Christus an dieser Sttelle keine deutlichen Spuren menschlicher Schwachheit und Versuchbarkeit zeigte, daß also 22, 42 schwerlich gleichlautend und v. 43. 44 schwerlich überhaupt vorhanden

1) Lc. 5, 24; 6, 5. 22; 9, 22. 44; 12, 10; 17, 22; 19, 10; 21, 27; 22, 22; 22, 69; 24, 7. Nicht direkt bezeugt ist es für 9, 58; 12, 40; 17, 24. 26. 30; 18, 8; es fehlte 9, 26; 12, 8, samt der Umgebung 7, 34; 11, 30; 18, 31; 21, 36.

2) Tert. IV, 10 p. 180 am Schluß einer langen Erörterung über den *filius hominis* aus Anlaß des ersten Vorkommens 5, 24.

3) S. Beil. V, 2 zu Ev. 9, 18.

4) Die Anspielung auf dieselbe in Lc. 11, 21 f., welche auch Mrc. hatte, war zweideutig und scheint nach Tert. IV, 26 p. 231; V, 6 p 291 ebenso wie andere auf den Teufel bezügliche Stellen z. B. 2 Kor. 4, 4, auf den Schöpfergott bezogen worden zu sein.

war, und daß somit auch hier Mrc.'s Ev. mit seiner Lehre übereinstimmte. Mit Mrc.'s Lehre von dem unversöhnlichen Gegensatz des Christengottes und des atl. Gottes waren alle die Stellen unverträglich, welche eine Anerkennung der atl. Geschichte und Schrift als einer Offenbarung des guten, nach Mrc. vor Christus völlig unbekannt gebliebenen Gottes und als einer positiven Vorbereitung der Erscheinung Christi enthielten. Marcion, welcher Mt. 5, 17 als eine judaistische Fälschung des Ev. so eifrig bestritten hatte, konnte Lc. 16, 16 nicht dulden. Es entsprach nicht nur sonstiger Überlieferung, sondern insbesondere auch Mrc.'s Vorstellung von der Lehre Jesu als der durch nichts Verwandtes vorbereiteten und einzigen Offenbarung der Wahrheit, daß in seinem Ev. 16, 17 den Worten Jesu statt dem Gesetze unverbrüchliche Geltung und ewige Dauer zugesprochen wurde. Und nur aus Mrc.'s Lehre erklärt es sich, daß Jesus 24, 25 über den Unglauben an seine Worte, statt an die atl. Weissagung geklagt haben soll, und daß 8, 21 statt des zweideutigen „Wortes" oder „Willens Gottes" die Worte Jesu als das genannt waren, dessen Hören und Thun mit Jesus verwandt macht. Stellt man an diesem Punkt die Frage nach der Ursprünglichkeit, so liegt erstlich auf der Hand, daß kein katholischer Christ an Mrc.'s Text Anstoß nehmen konnte, wenn dieser der ursprüngliche war, denn Lc. 21, 33; Mt. 24, 35, auch Mt. 7, 24 ff., Joh 8, 51 u. s. w. lasen die Katholiken ebensolches von den Worten Jesu. Ferner verräth sich Mrc. selbst als Interpolator, indem er 16, 17 das Wort *κεραία*, welches nur auf ein geschriebenes Wort, wie das mosaische Gesetz, aber nicht auf die damals noch ungeschriebenen Worte Jesu paßte, dennoch beibehielt. Um das nicht zu sehen oder, was auch vorgekommen ist, nicht anzuerkennen, muß man doch wohl etwas „verblendeter" sein als Tertullian, der in ähnlichem Falle sagt: *Falsum relucet.* Mrc.'s Christus durfte in Nazareth nicht eine Stelle aus Jesaja vorlesen und sein Wirken als Erfüllung derselben bezeichnen Lc. 4, 16 extr. — 21. Er konnte auch nicht den Nazarethanern gegenüber, die es ihm zum Vorwurf machten, daß er in der fremden Stadt große Wunderthaten verrichtet habe, in der Vaterstadt dagegen nichts thue, die Thaten des Elia und des Elisa, welche heidnische Fremdlinge vor ihren Landsleuten bevorzugt haben, als Beispiele vorhalten, welche sein Verfahren rechtfertigen Lc. 4, 23[b]—27. Aber welche Gestalt hatte nun die Erzählung, welcher

nach Mrc.'s Ev. alles dies und auch v. 22 fehlte? Jesus tritt einmal am Sabbath in der Synagoge einer beliebigen Stadt Galiläas, Namens Nazareth, auf, hält eine Rede, auf deren antijüdischen Inhalt man nur aus dem Erfolg schließen kann. Die jüdischen Hörer hegen jetzt schon Gedanken, ähnlich denen, welche sie später aussprachen, als er am Kreuz hing[1], und als Jesus, der Herzenskenner, sie ihnen in Form des Sprichworts „Arzt hilf dir selber" in den Mund legt (4, 23ᵇ), stoßen sie ihn zornig zur Synagoge und Stadt hinaus (4, 28—30). Ohne Bedeutung war diese Geschichte für Mrc. gewiß nicht. Auf die allgemeine Bemerkung, daß die Juden in der Synagoge zu Kapernaum über die Lehre Jesu erschracken (4, 32), folgte die Austreibung des Dämons, welcher Jesum als den Heiligen Gottes erkannte, aber ausgetrieben wurde (33—35). Hierauf die Predigt in Nazareth, welche die Juden zu vollem Zorn und thätlichem Widerstand reizte. Man sieht sofort, in welch' unversöhnlichen Gegensatz Jesus zu dem Judentum trat, unter dessen Angehörigen er erschien. Aber Tertullian und Ephraim hatten doch wohl Recht, wenn sie dieser schattenhaften Geschichte alle innere Glaubwürdigkeit absprachen. Es mag sein, daß Mrc. auf Grund seiner Kenntnis von Mt. 13, 54 ff. oder Mr. 6, 1 ff., oder auch aufmerksam gemacht durch Lc. 4, 23ᵇ, die auffallende Voranstellung des Auftretens in Nazareth bei Lucas rückgängig machte; und es liegt auf der Hand, daß die Beweggründe, welche den Lucas hiezu bestimmten, für Mrc. nicht vorhanden waren. Sie lagen vor allem in der Bedeutung der alles folgende Lehren und Wirken Jesu im Grundriß zeichnenden Predigt zu Nazareth, welche Mrc. nicht hatte. Ferner mußte es dem Mrc. unnatürlich erscheinen, Jesus zuerst in Nazareth, welches für ihn ein sonst in der Geschichte gar nicht vorkommendes Städtchen war, auftreten zu lassen, während nach aller Überlieferung, die auch Mrc. anerkannte, Kapernaum der Hauptstandort des galiläischen Wirkens gewesen war. Der entscheidende Grund für Mrc.'s Verfahren liegt aber in der durch seine Anordnung hergestellten raschen Steigerung vom Staunen und Schrecken der Juden über die Lehre Jesu zur gewaltthätigen Verwerfung dieser Predigt und ihres Verkündigers. Daß Mrc. die vom ihm ausgestoßenen Stücke vorgefunden hat, beweist er dadurch, daß er

1) Lc. 23, 35. 37. 39; Mt. 27, 40—43; Mr. 15, 29—32.

ganz entsprechend seinem Verfahren an einigen Stellen der paulinischen Briefe[1] den an seiner rechten Stelle getilgten Satz 4, 23 in anderem Zusammenhang untergebracht hat. Bei Gelegenheit seiner Heilung der 10 Aussätzigen erinnert Mrc.'s Christus daran, daß Elisa nur einen einzigen von den vielen Aussätzigen seiner Zeit, den Syrer Naeman geheilt habe. Der Zweck kann kein anderer gewesen sein, als der von Mrc. in den Antithesen verrathene, die Kargheit und Ohnmacht des Judengottes und seiner Propheten dem Reichtum der Wohlthaten Christi entgegenzustellen[2]. Für eine ursprüngliche Überlieferung wird Niemand dieses marktschreierische und zugleich gehässige Wort des marcionitischen Christus halten.

Es fehlen bei Mrc. außer den bereits angeführten und abgesehen von denjenigen Stellen, welche samt ihrer ganzen Umgebung beseitigt waren[3], noch mehrere bedeutende Stellen, wo Jesus sich auf Gesetz und Propheten als Urkunden der wahren Offenbarung beruft. So 18, 31. Indem Mrc., was zu diesem Zweck nicht nothwendig war, die ganze dortige Leidensankündigung entfernte (31—33), beseitigte er erstlich Solches, was nach 9, 22; 17, 25 als überflüssige Wiederholung erschien. Sodann aber ergab sich der Gewinn, daß nun das Ev. in 18, 34 ausdrücklich bezeugte, daß der lohnsüchtige Petrus und die übrigen Judenapostel die Verheißung Jesu 18, 29 f. schlechterdings nicht verstanden haben. Kein Wunder, daß sie auf Grund solchen Nichtverstehens und Misverstehens der Worte Jesu nachmals einen sinnlichen Chiliasmus gepredigt haben. Es fehlten ferner 20, 37 f.; 21, 22; 22, 37 und eben deshalb gilt sogut wie gewiß das Gleiche von 24, 27. 32. 44. 46, worüber die Zeugnisse fehlen. Dagegen, daß auch diese Stellen von Mrc. aus dogmatischen Gründen beseitigt wurden, können andere

1) S. Beil. V, 2 zu Gal. 4, 3. 24 f.; 1 Kor. 1, 18; Phil. 1, 15 ff. und oben S. 644 f. 648 f.

2) Tert. IV, 35 p. 253; IV, 9 p. 174 f. In derselben Linie bewegt sich die Bemerkung des Marcioniten Dial. 816 und ist wohl aus den Antithesen geschöpft, daß der Schöpfergott seinen Freund, den blinden Isaak, nicht habe sehend machen können, während Christus viele Blinde geheilt habe.

3) Lc. 1, 16 f. 32 f. 54 f. 68—74; 2, 22—39; 3, 4 f.; 4, 4—11; 4, 17—21; 19, 46; 20, 17.

Stellen nicht entscheiden, wo er scheinbar ebenso Unbequemes unangetastet ließ. Es hatte für ihn nichts Beengendes, daß Abraham, welchen Jesus in einer Parabel vorgeführt, wie Paulus seine Geschichte als Allegorie benutzt hatte, seinem Volksgenossen sagte, daß seine Brüder auf Erden an Moses und die Propheten glauben müßten, um die geringe unterirdische Seligkeit zu empfangen, welche der Gott des AT's seinen Verehrern verheißt und verschafft [1]. Das bedeutet kaum mehr, als wenn die Sadducäer das Gesetz citiren 20, 28. „Unseres Gottes Mahnruf vom Himmel", hatte Mrc. gesagt, „hat nicht geboten, auf Moses und die Propheten, sondern auf Christus zu hören: den sollt ihr hören" [2]. Dem reichen Jüngling konnte Jesus unbedenklich die Gebote des Dekalogs abfragen, um dann zu versichern, daß auch nach Erfüllung derselben die Hauptsache ihm noch fehle, wovon die Erlangung des ewigen Lebens abhänge [3]. Anders wieder lag der ähnliche Fall 10, 26—28. Erstlich handelte es sich nach Mrc.'s Text bei der Frage des Schriftgelehrten nicht um das ewige und himmlische Leben, welches Christus verleiht, sondern um die irdische oder unterirdische Seligkeit, welche das Gesetz verheißt. Hat Mrc. den Text ζωήν ohne *αἰώνιον* bereits vorgefunden, was wegen anderweitigen Vorkommens derselben Lesart mindestens wahrscheinlich ist, so beweist der Umstand, daß Mrc. gerade in Bezug auf diese Stelle den Katholiken den Vorwurf der Textfälschung gemacht hat, daß er auch den gewöhnlichen katholischen Text mit *αἰώνιον* gekannt und in bewußter Wahl sich für den kürzeren entschieden hat. Also auch nur in diesem beschränkten Sinne soll Christus gesagt haben, daß der Schriftgelehrte durch Erfüllung der zwei Cardinalgebote des Gesetzes zum Leben gelangen werde. Er konnte das um so unbedenklicher thun, da es sich hier um das Doppelgebot der

1) Lc. 16, 29—31. Die Deutung Mrc.'s gibt Tert. IV, 34 p. 250 *Sed Marcion aliorsum cogit, scilicet ut utramque mercedem creatoris sive tormenti sive refrigerii apud inferos determinet eis positam, qui legi et prophetis obedierint, Christi vero et dei sui caelestem definiat sinum et portum.*

2) Tert. IV, 34 p. 251 nach Lc. 9, 35, von Mrc. im Gegensatz zu Moses und Elias verstanden cf. Tert. IV, 22.

3) Lc. 18, 18—22. Die Änderungen der späteren Marcioniten gingen doch aus einem Gefühl für das Natürliche hervor; s. oben S. 616 und Beil. V, 2 zu d. St.

Liebe handelte, welches auch Mrc. nach dem Vorgang seines Lehrers anerkennen mußte[1]. Hat er aber, was trotz des Schweigens der Zeugen sehr möglich ist, darauf die Geschichte vom barmherzigen Samariter folgen lassen, so hat Christus auch sofort gezeigt, daß die Juden mit ihren Priestern und Leviten an der Spitze nicht einmal das Wenige von bleibender Wahrheit, was schon im AT enthalten ist, bethätigt haben. Nach 5, 14 hat Jesus wohl den aussätzigen Juden, den er geheilt hatte, angewiesen, das gesetzlich vorgeschriebene Opfer zu bringen, und auch die 10 Aussätzigen 17, 14 zu den Priestern geschickt. Aber Mrc.'s Erklärung, daß das eine vorläufige Connivenz gegen die Juden war, von denen Jesus wußte, daß sie es ohnehin thun würden, ließ sich hören[2]; und in dem zweiten Fall konnte Mrc. zumal nach seinem erweiterten Text eher eine Verhöhnung als eine Bestätigung des Priestertums erblicken. Den Geheilten selbst sollte es durch den Kontrast fühlbar werden, daß die Heilung vom Übel nicht auf dem Gebiet des gesetzlichen Judentums, sondern bei ihm zu suchen, und der rechte Dank daher auch ihm darzubringen sei, wie es der Samariter that. Die 9 Geheilten, welche zu den Priestern gingen, statt zu Jesus zurückzukehren, haben damit dem wahren Gott nicht die Ehre gegeben, obwohl sie dem Judengott gegenüber ihrer Cultuspflicht genügt haben. Eine förmliche Anerkennung des moralischen wie des cerimonialen Inhalts des Gesetzes hätte in 11, 42 gelegen. Aber Mrc.'s Text enthielt wahrscheinlich den Schlußsatz des Verses gar nicht, und war außerdem so geändert, daß die wesentliche Pflicht, welche die Pharisäer verabsäumen, gar nicht als Bestandtheil des Gesetzes erscheint, sondern vielmehr

1) Gal. 5, 14; Rom. 13, 8 f.

2) Tert. IV, 9 p. 176; IV, 35 p. 253. Über den Text s. Beil. V, 2. zu beiden Stellen und oben S. 617 A. 1. Beiläufig sei bemerkt, daß die Änderung 22, 14 die Thatsache beseitigen soll, daß Jesus das jüdische Passa zur gesetzlichen Zeit gehalten habe. Der nicht bezeugte Satz 22, 7 wird gefehlt haben, und auch die Umstellung 22, 8 erleichterte es, von dem gesetzlichen Passa abzusehen und an das christliche Passa, d. h. das Abendmahl zu denken. Mag Mrc. 22, 15 τοῦτο geschrieben haben oder nicht, der unmittelbare Anschluß von v. 19 an 15 macht es zweifellos, daß er das christliche Passamahl meinte. Daß dessen Stiftung und die ganze Leidensgeschichte in die Zeit des „sogenannten Passa“ (22, 1) fiel, war ein gleichgültiges Factum.

einen Gegensatz dazu bildete. Nicht an der vom Gesetz geforderten Übung der Gerechtigkeit (κρίσιν), sondern an der durch Christus an sie gelangenden himmlischen Berufung (κλῆσιν) gehen die Pharisäer gleichgültig vorüber. Ähnlich wie im Text der Briefe mehrmals (s. oben S. 647) hat Mrc. hier durch Änderung von zwei Buchstaben, oder, da η und ι gleichlauteten, eines einzigen Buchstabens einen vollkommen veränderten Gedanken gewonnen. Die Zweckmäßigkeit seiner Lesart für seine Lehre ist so einleuchtend, daß die Annahme eines zufälligen Schreibfehlers als unerlaubte Ausflucht zu bezeichnen ist. Andrerseits bedarf es aber auch keines Beweises, daß im Zusammenhang jener Rede κρίσιν ebenso passend, als κλῆσιν unpassend ist. Wenig auffallend und doch höchst bedeutsam war auch Mrc.'s Änderung von Lc. 5, 36 f. Das Interesse, welches der katholische Christus an der Erhaltung auch der alten Schläuche zu haben scheint, ist hier völlig verwischt. Dem murrenden Synagogenvorsteher gegenüber konnte er unbedenklich sagen, daß das gekrümmte Weib eine Abrahamstochter und als solche gerade vom Standpunkt des Gegners viel werthvoller sei, als Ochs oder Esel (13, 16); dagegen konnte er nicht die Begnadigung des Zacchäus dadurch begründen, daß auch dieser, den die Juden seines Standes und gesetzwidrigen Lebens wegen als einen „Sünder aus den Heiden" ansahen, ein Abrahamssohn sei (19, 9); denn dadurch hätte er anerkannt, daß die Abstammung von Abraham ein näheres Anrecht auf das durch Christus zu gewährende Heil begründe. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Abwesenheit der Parabel vom verlorenen Sohne 15, 11—32 zu beurtheilen. Die ältere kirchliche Auslegung sah in dem älteren Sohne das jüdische Volk, in dem jüngeren die sich selbst überlassene Heidenwelt. Mrc. wird die Geschichte nicht anders verstanden haben; und wie sehr ihm die Rüge gegen das den Heiden ihre Begnadigung misgönnende Israel zusagen mochte, er konnte die Geschichte nicht gebrauchen, weil Israel hier als der erstgeborene Sohn desselben Gottes dargestellt war, zu welchem die sündige Heidenwelt sich bekehrt, und zwar als ein Sohn, der alle Zeit

1) Tert. de pudic. 9 Öhler I, 811; Theoph. latin. III, 10 (Forsch. II, 173 f. mit Anm.). Auch bei Iren. III, 11, 8 liegt die historische Deutung, die als solche keinen anderen Inhalt gehabt haben kann, trotz der Kürze der Andeutung deutlich genug vor.

bei seinem Vater geblieben ist und an allen Gütern desselben Theil hat. Noch weniger konnte er sagen, daß Abraham samt den anderen Patriarchen und Propheten an der ewigen Seligkeit im Reiche Gottes Theil haben werde (13, 28). Gerade diese mitsamt den Gerechten der Urzeit von Abel an hat Mrc. nach Irenäus (I, 27, 3) davon ausgeschlossen und dagegen die vom Judengott hart behandelten Personen wie Kain, die Sodomiter und Egypter durch Christus aus dem Todtenreich erlösen und in sein Reich einführen lassen. Die Stelle, wo sich Jesus zu den Märtyrern von Abel an bekannte 11, 49—51, war für Mrc. unerträglich. Er tilgte sie und, indem er 13, 28 „alle „Gerechten“ schrieb, behielt er sich die Freiheit vor, zu bestimmen, wer die Gerechten seien [1]. Wie Elias und Elisa (4, 26 f.), so war ihm auch Jonas mit seinem Wunder und seiner Predigt und Salomo mit seiner Weisheit [2] mindestens unbequem. Es mochte den Juden ihre Mishandlung der eigenen Propheten strafend vorgehalten werden [3]. Aber so wie nach dem katholischen Lucas 13, 33 f. durfte Christus sein Ende in Jerusalem nicht mit den dort verübten Prophetenmorden auf eine Linie und sich mit den Propheten in die eine Klasse der von Gott an Jerusalem gesandten Boten stellen. Die Stelle fehlte bei Mrc. ebenso wie die Parabel 20, 9—18, welche denselben Gedanken ausführt, und die andere 13, 6—9, worin die israelitische Gemeinde oder Jerusalem als der von Gott gepflanzte, wiederholt ohne Frucht gefundene Feigenbaum dargestellt ist, für welchen Christus doch noch einmal Fürbitte einlegt, ehe Gott das Gericht eintreten läßt [4]. In 10, 24, wo vielen Propheten und

1) Die Erwähnungen Abrahams 1, 55. 73; 3, 8. 34 waren mit ihrer ganzen Umgebung weggefallen; 20, 37 fiel außerdem auch wegen des Moses. Es blieb also außer der Parabel 16, 19—31 nur die eine harmlose *mentio Abrahae* 13, 16 stehen, wie im ganzen Umfang der paulinischen Briefe nur die eine Gal. 4, 22 ff.

2) Lc. 11, 28 extr. — 32, in Bezug auf 12, 27 s. die Bemerkung zu d. St.

3) 6, 23 cf. 1 Thess. 2, 15 mit den Bemerkungen dazu. Die Verwahrung Mrc.'s gegen alle ihm unliebsamen Consequenzen theilt Tert. IV, 15 p. 192 wohl ziemlich wörtlich (*inquis*) mit.

4) Die kirchliche Auslegung hat von jeher so gedeutet, wenn sie auch darin auseinanderging, daß man den dreimaligen Besuch theils auf das Kommen des Herrn in den Propheten bezog (Iren. IV, 36, 8), theils auf die wiederholten Versuche Jesu selbst, Israel und Jerusalem zu ge-

Königen eine Sehnsucht nach der Erscheinung Christi zugeschrieben war, war nach Mrc.'s Text nur der echtmarcionitische Gedanke ausgesprochen, daß die Propheten überhaupt von der christlichen Offenbarung nichts gesehen, also auch nichts geweissagt haben. Geweissagt haben sie freilich, sowohl Solches, was sich schon erfüllt hat, als Solches, was sich noch erfüllen wird. Es ist daher ganz unanstößig, daß Jesus über Johannes den Täufer sagt, er sei der, von welchem Maleachi geweissagt habe 7, 27; denn Johannes gehört nach 7, 28 bei aller seiner die übrigen Propheten überragenden Größe, welche der Asket Mrc. dem Urbild des Mönchtums gerne zugestehen mochte, nicht zum Reiche Christi, sondern war der letzte Prophet des Judengottes 16, 16. Als solcher durfte er allerdings dem Christus des guten Gottes weder weissagend den Weg bereiten, noch ihn für sein Werk durch die Taufe weihen, noch sich zu ihm bekennen, nachdem derselbe aufgetreten war. Er hatte überhaupt in einer evangelischen Geschichte nach Mrc.'s Sinne wenig zu bedeuten. Daher fehlte in dessen Evangelium Lc. 1, 5—25; 39—80; 3, 1—22 und sicherlich auch 7, 29—35. Daß er sich in Jesus nicht zu finden wußte, war dagegen 7, 18—23 zu lesen. Seiner Hinrichtung wird nur aus Anlaß der abergläubischen Meinungen über Jesus gedacht 9, 7—9. 19. Daß die im Judentum befangenen Jünger Jesu sich 11, 1 auf sein Beispiel berufen, hatte nichts mehr zu bedeuten, als daß die Pharisäer auf das Fasten der Jünger des Johannes hinweisen 5, 33, und daß Jesus in Aussicht stellt, in diesem einen Punkte würden auch seine Jünger zu rechter Zeit dem Beispiel des großen Asketen sich anschließen. So hatte es auch nichts Verfängliches, daß Jesus einst die Pharisäer durch die Frage nach der Herkunft der Taufe des Johannes in Verlegenheit gesetzt hatte, ohne doch selbst ein Urtheil darüber abzugeben 20, 4—8. Ebenso verhält es sich mit 6, 3 f., wo Jesus sich auf den Standpunkt der Gegner stellt und ihnen aufrückt, daß sie nicht einmal ihre eigene heilige Schrift kennen und gesetzlicher sind als das AT. Ebenso auch mit der Frage über Psalm 110 im Zusammenhang der letzten Streitreden 20, 41—44. Die Unfähigkeit der Schriftgelehrten und die Unklarheit der jüdischen Messiashoffnung selbst thut Jesus siegreich dar. Daß Jesus nicht selbst der dort

winnen (Ephraemi expos. ev. concord. p. 166 f. 213 cf. 183). Beide Väter verbinden hiermit Lc. 13, 34, was Mrc. gleichfalls getilgt hatte.

geweissagte Kriegsheld sei, verstand sich für Mrc. von selbst. Freilich hat sich Jesus nach Mrc. in Anbequemung an den jüdischen Vorstellungskreis Christus genannt (oben S. 589), aber niemals sich für den im AT verheißenen Christus des Schöpfergottes ausgegeben. Wohl hat ihn der Dämon zu Kapernaum als den Heiligen Gottes, andere Dämonen als Sohn Gottes, Petrus als Christus, der Blinde zu Jericho als Davidssohn ausgerufen[1]. Aber Mrc. war weit entfernt, auch nur dem Judenapostel Petrus eine rechte Erkenntnis Jesu als des wahren Christus des guten Gottes beizumessen. Ferner fehlte bei ihm die objektive Aussage des Evangelisten, daß die Dämonen Jesus als Christ erkannt haben (4, 41). Sodann betonte er, daß Jesus den Dämon wegen seines neidvollen und schmeichlerischen Bekenntnisses gescholten und zum Verstummen gezwungen habe; und daß er ebenso dem Petrus verboten habe, seinen unwahren Glauben an Jesus als den jüdischen Messias weiter zu verbreiten. Dem Blinden haben es wenigstens die Begleiter Jesu verboten, und der geduldige Jesus hat dies wie vieles Andere, was zu seinem Wesen nicht stimmte, nur über sich ergehen lassen. An der Spitze des letzten Stücks der evangelischen Geschichte stand auch bei Mrc. das Gleichnis Lc. 19, 12—26, wodurch dem Wahn gewehrt werden soll, als ob Jesus jetzt in Jerusalem das jüdische Messiasreich aufrichten werde (19, 11). Er hätte sich selbst als den König dieses Reiches bekannt durch seinen feierlichen Einzug, durch die Vertheidigung der Jünger, welche ihn als König ausriefen, gegen die Pharisäer, durch die Thränen über Jerusalem, durch die Reinigung des Tempels als des Hauses der Anbetung des wahrhaftigen Gottes. Aber alles dies (19, 29—46) fehlte auch bei Mrc. Vor dem Synedrium weigert sich auch der katholische Christus zunächst, die Frage, ob er der Christ sei, zu beantworten, aber er bejaht sie dann doch, als sie in andrer Form wiederkehrt (22, 66—70). Mrc. aber, welcher das *ὅτι ἐγώ εἰμι* nicht hatte, lies seinen Christus nur constatiren, daß die Juden so sagen.

1) Tert. IV, 7 p. 171 zu Lc. 4, 35; p. 172 zu 4, 41; IV, 20 p. 209 zu 8, 28; IV, 21 p. 212 zu c. 9, 20; IV, 36 p. 257 zu c. 18, 38. Dazu noch Tert. IV, 11 p. 180 *Excidit ei* (d. h. Mrc. hatte vergessen, was er doch theils selbst in seinem Ev. 5, 1—11 geschrieben, theils in den kirchlichen Evv. gelesen hatte) *vel de Petro legis homine et tamen non tantum adlecto, sed etiam testimonium consecuto agnitionis praestitae a patre*

Was sie sich dabei denken, ist ihm gleichgültig. Nach Lc. 23, 3 hätte Christus sich vor Pilatus sogar als König der Juden bekannt. Hier genügte dem Mrc. nicht die schwache Form der Bejahung, welche schon der katholische Text bot, sondern es mußte auch der Schein beseitigt werden. Statt „König der Juden“ las Mrc. das nach ihm zweideutige „Christus“. Ist es endlich ebenso wahrscheinlich, daß Mrc. 24, 21[b]—24 nicht aufgenommen hat, wie es sicher ist, daß er 24, 21[a] leise und 24, 25 gründlich geändert hat, so hat Christus zum Schluß noch einmal feierlich erklärt, daß der Wahn — denn ἐνομίζομεν statt ἠλπίζομεν hieß es — er sei der Erlöser Israels, nur aus Unverstand und Unglauben an seine Worte entstanden sei. Die Juden stellen nach diesem Ev. an die Spitze ihrer Anklagen gegen Jesus mit Recht die, daß er Gesetz und Propheten auflöse, und an den Schluß die andere, daß er sich trotzdem einen Christus, einen König nenne 23, 2. Die dogmatische Consequenz in Mrc.'s Bearbeitung des Ev. rücksichtlich des Verhältnisses zum AT und dem Judentum sollte niemand vermissen.

In einem Zusammenhang damit steht auch die Behandlung der Weissagung Jesu. Die Zerstörung des Tempels und Jerusalems hat Jesus auch nach Mrc. ebenso wie andere politische Ereignisse geweissagt 21, 6. 20, aber die in 21, 21—24 zu Tage liegende Voraussetzung, daß dann in Jerusalem und Judäa echte Verehrer Christi sich finden werden, die er vor dem Gericht bewahren will, und daß dies Gericht mit der Parusie in Zusammenhang stehe, war für Mrc. unerträglich. Darum und nicht bloß wegen der Berufung auf die Weissagungen des AT's 21, 22 fehlte der Abschnitt. Der israelitische Charakter des mit der Parusie eintretenden Reichs schien 22, 30 ausgesprochen zu sein; aber es ist auch so gut wie gewiß, daß der Satz samt seiner Umgebung fehlte. Jeder, der in einem katholischen Codex Lc. 21, 32 einen Text wie denjenigen Mrc.'s läse, würde denselben als eine Fälschung beurtheilen, welche sich aus dem Interesse erkläre, Jesus nicht weissagen zu lassen, was nicht in Erfüllung gegangen ist, daß nämlich seine Zeitgenossen noch das Ende erleben werden. Warum sollte man denselben Text anders beurtheilen, wenn er bei Mrc. sich findet? Ziemlich sicher darf man auch behaupten, daß das verwandte Wort 9, 27 fehlte. Ein anderer Grund zur Änderung der Weissagung lag darin, daß Christus und sein Gott nicht der strenge Richter und

Rächer sein sollte, wie ihn die Kirche vermöge der Verwechselung mit dem Christus und Gott des AT's vorstellte. Wie in den Briefen (oben S. 645 f.), so hat Mrc. auch in seinem Ev. diesem Gedanken durch mannigfaltige Milderungen und Tilgungen Ausdruck gegeben. Nicht erzürnt, sondern nur bewegt von Mitleid, wie es scheint, mit den des Heils bisher noch nicht theilhaftigen Heiden, soll der Hausherr der Parabel Befehl gegeben haben, diese zu laden 14, 21. Nicht hinausgeworfen aus dem Reiche Gottes sollen die ungläubigen Juden werden, was ja auch voraussetzen würde, daß sie sich darin befinden, sondern nur davon ferngehalten und mit ihren Ansprüchen darauf abgewiesen werden sie 13, 28. Der Rache athmende Satz 19, 27 und das Wehe über die galiläischen Städte 10, 12—15 fehlte. Auch aus diesem Grunde, wenn auch nicht darum allein (oben S. 693) war 13, 6—9 für Mrc. unannehmbar. Christus der Weingärtner empfängt hier nicht nur von dem strengen Gott der israelitischen Gemeinde den Befehl, diese auszurotten, sondern er selbst fordert auch für den Fall fortgesetzter Unbußfertigkeit Israels seinen Herrn und Gebieter, den Judengott auf, das Gericht eintreten zu lassen, d. h. wie es im Zusammenhang der Parabel offenbar gemeint ist, ihm aufs neue den Befehl der Ausrottung zu geben, welchen dann Christus ohne Widerrede ausführen wird. Alle richtende Thätigkeit Christi und seines Gottes war nicht wohl zu beseitigen (oben S. 645), aber manches ließ sich durch Auslegung mildern. Das strenge Wort 12, 46 ertrug Mrc., indem er unglaublich genug *διχοτομεῖν* von einer bloßen Absonderung aus dem Kreis der zum Heil Gelangenden und die folgenden Worte von einer Zurückversetzung in den Stand der Ungläubigen, d. h. der überhaupt niemals zum Heil Berufenen verstand [1]. Die Untreue des Christen reizt also diesen „sanften und stillen“ Christus nicht zu einer der Schuld entsprechenden Gegenwirkung, sondern hindert ihn nur, die beabsichtigte Heilswirkung auf den Treulosen anzuwenden. Christus beklagt wohl die, welche sich von ihm nicht retten lassen und dadurch dem Reich des strengen Gottes anheimfallen; aber das ist auch der einzige Sinn derjenigen Weherufe Christi, welche Mrc. beibehielt [2]. Eine eigentümliche

1) Tert. IV, 29 p. 239 gibt von *licet nolit haereticus* an ein Stück der Antithesen mit seinen Randglossen.

2) 6, 24—26; 11, 42—52 (mit hiefür gleichgültigen Auslassungen), 17, 1 f.; 22, 22 cf. Tert. IV, 14. 27 35. 41 p. 192 f. 234. 252. 268.

Zuspitzung gab er demjenigen über die Pharisäer und Schriftgelehrten. Wehe ihnen; denn der Gott, dessen Gebote sie übertreten, ist ein erbarmungsloser Richter; aber die Klage darüber ist das Zeugnis eines mitleidigen Herzens, und ebenso auch der warnende Hinweis auf die Unerbittlichkeit jenes Richters 12, 5. 58 f. Es ist befremdlich gefunden worden, daß Mrc. auch 13, 1—5 nicht aufgenommen hat, während er den nicht minder drohenden Hinweis auf das Gericht des Schöpfergottes unmittelbar vorher stehen ließ. Es hätte ihm sogar passen können, daß Jesus ausdrücklich zu lehren schien, die irdischen Strafen, welche der Demiurg durch böse Menschen und Naturereignisse über die Menschen verhänge, entsprächen keineswegs den Graden ihrer Versündigung. Lehrte doch Mrc. geradezu, daß wenigstens auf dem Gebiet des AT's diese Strafgerichte sogar im umgekehrten Verhältnisse zu der menschlichen Verschuldung stehen. Die Besten hat der Judengott verdammt; seinen verächtlichen Knechten hat er die Seligkeiten geschenkt, über die er zu verfügen hat. Aber gerade darum war die Lehre in 13, 5 ganz unerträglich, daß die Unbußfertigkeit, also der Unglaube an das Ev. seine direkte Vergeltung in den Strafen des Demiurgen finden solle. Waren es doch die getreusten Knechte des Demiurgen, die Hohenpriester und Judas, welche in ihrer Unbußfertigkeit Christus verworfen haben. Auch die Zerstörung Jerusalems, auf welche hier 13, 4 bereits deutlich genug hingewiesen ist, hatte Mrc. aus dem innigen Causalnexus mit der Verwerfung Christi gelöst, indem er 13, 34 f.; 19, 41—46; 20, 15—18 tilgte. Auch 23, 28—31 fehlten wahrscheinlich. Allerdings wird der Tempel zerstört werden, und die Einwohnerschaft Jerusalems Schweres zu leiden haben (21, 6. 20). Aber wie dies nichts zu schaffen hat mit der Parusie Christi, so ist es auch nicht ein von Christus irgendwie veranlaßtes und als solches geweissagtes Strafgericht für den Unglauben Israels. Es sind jene Unglückstage nicht Tage der Rache Gottes, denn 21, 22 fehlte; es zeigt sich an denselben nur, daß der Judengott seinen Tempel und seine Diener nicht zu schützen versteht. Der gute Gott aber hat seinen Christus nicht zum Richter über Israel gesetzt (12, 14). In den Mund dieses weichherzigen Christus paßte auch nicht die Forderung ein Schwert zu kaufen und die scheinbare Bestätigung des buchstäblichen Verständnisses derselben 22, 36. 38. Auch der thatsächliche Gebrauch der Schwerter, welchen Jesus nicht

sofort durch ein entschiedenes Nein auf die Frage der Jünger verhütet, sondern gewissermaßen billigt, indem er nur die weitere Fortsetzung solcher Vertheidigung verbietet 22, 49—51, mußte als anstößig beseitigt werden.

Eine andere Seite der Weissagung Christi nach altkirchlicher Auffassung, gegen welche Mrc. ankämpfte, war die sinnliche Färbung derselben. Es wurde schon gezeigt, wie geschickt er in seinem Ev. das Urtheil über die Judenapostel angebracht hatte, daß sie die anscheinend auf irdische Güter und Freuden gehende Weissagung[1] Jesu schlechterdings nicht verstanden haben. Aber es ließ sich, wenn man nicht der grundsätzlich verworfenen Allegorie anheimfallen wollte, nicht Alles geistlich deuten. Wenn Jesus, den Weinbecher in der Hand, von einem Weintrinken im künftigen Gottesreich sprach 22, 17 f., und bald darauf 22, 29 f. die dortige Seligkeit unter anderem als ein Essen und Trinken beschrieb, so war das für Mrc. zu stark; und es kann doch nicht zufällig sein, daß ebenso wie diese Sätze auch 13, 29 fehlte, wo die Seligkeit im Gottesreich als ein Zutischesitzen bezeichnet ist. Die kleine Parabel 17, 7—10 konnte Mrc. aus verschiedenen Gründen misfallen. Nicht nur in der Nutzanwendung, sondern vielmehr noch in der Parabel selbst war das Verhältnis des Christen zu Gott oder Christus als das eines unterwürfigen Sklaven zu einem gestrengen, ja die menschliche Rücksicht bei Seite setzenden Gutsherrn dargestellt. Es fand sich auch hier wieder das Essen und Trinken als Bild der Seligkeit, welche der treue Knecht zu erwarten hat, hier doppelt anstößig, weil der Knecht dazu erst kommt, nachdem der Hausherr sich sattgegessen hat. Es war endlich auch unbequem, daß ein vielleicht nicht gerade nachahmenswerthes Verhalten der Menschen, die ja böse sind (Lc. 11, 13), so ohne weiteres auf den guten Gott gegenüber seinen Kindern angewandt sein sollte. Das Wort Lc. 23, 43, welches bei Mrc. fehlte, hätte ihm als Beweis der Milde Christi gegen den Sünder wohl zusagen können. Aber Mrc., welcher 2 Kor. 12, 4 zur Verwunderung Tertullians das Paradies hatte stehen lassen, verstand darunter eben deshalb ohne Frage den Ort der höchsten Seligkeit, etwas ähnliches wie den dritten Himmel. In diesen aber

1) S. oben S. 689 zu 18, 28—34. Dahin konnte man auch 14, 14 ziehen. Vielleicht fehlte 14, 15, und dann auch nicht ohne Absicht.

ist Christus nicht an seinem Todestage, sondern erst nach seiner Auferstehung am dritten Tage darauf eingegangen. Im Moment seines Sterbens ist er vielmehr in den Hades hinabgestiegen, um die dort vom Judengott mishandelten und dort festgehaltenen Widersacher desselben aus dem Ort der Qual herauszuführen (oben S. 693). Diesen aber konnte Mrc.'s Christus weder von seinem eigenen Standpunkt, noch vermöge Anbequemung an den Sprachgebrauch des Volks Paradies nennen. Hat Mrc. wirklich nur 23, 43 und nicht zugleich v. 38—42 getilgt, so ließ er die Bitte des Schächers ohne Antwort Jesu. Die, welche er vorfand, konnte ihm um so eher als judaistische Interpolation erscheinen, da sie der Bitte wenig entsprach, und eine ganz neue zu erdichten, mochte er Anstand nehmen. Das Reich Christi, auf welches der reuige Sünder sterbend hoffte, war ein himmlisches Reich begnadigter Seelen. In demselben wird man nicht gesättigt und lacht man auch nicht. Es war daher gerathen, auch den Schein zu beseitigen, als ob dem so wäre. Daher kam das *νῦν* 6, 21 (und wahrscheinlich auch der Satz 6, 23[a]) in Wegfall, welches den Gegensatz des künftigen Äons hervorrufen mußte, in welchem die hier und jetzt Hungernden satt zu essen bekommen und die hier und jetzt Weinenden lachen sollen. Mrc.'s Abneigung gegen einen sinnlichen Chiliasmus hing zusammen mit seinem Urtheil über die körperliche Welt und hat an seiner asketischen Richtung sein Seitenstück. Der Judengott ist auch der Schöpfer und Herr dieser schlechten irdischen Welt und steht auch als solcher in einem unversöhnlichem Gegensatz zum guten Gott. Angesichts dieser Lehre ist es eine starke Zumuthung, daß man es für eine zufällige Variante halten soll, wenn Mrc. im Unterschied von aller sonstiger Überlieferung dieses Ausspruchs und ohne Analogie im Sprachgebrauch des NT's Jesus seinen Vater nur als „Herrn des Himmels" und nicht auch „der Erde" anreden läßt[1]. An einer anderen Stelle hatte Mrc., wie es scheint unter Benutzung eines schon vorgefundenen eigentümlichen Textes[2], etwa folgenden Satz gewonnen: „Während die Söhne dieser Welt in die Ehe treten, thuen das

1) Lc. 10, 21 cf. Mt. 11, 25. Mit Mrc.'s Ausdruck lassen sich selbst Stellen wie Daniel 2, 44 kaum vergleichen.

2) S. Beil. zu 20, 35 f. Einzelne auffällige Elemente des marcionitischen Textes sind dort als auch sonst bezeugt nachgewiesen.

diejenigen nicht mehr, welche der Gott jener (der zukünftigen) Welt dessen gewürdigt hat, daß sie auch (sogar) die Auferstehung von den Todten erlangen. Diese haben ja auch nicht mehr nöthig zu sterben; denn sie werden engelgleich, indem sie Söhne des Gottes der Auferstehung (v. l. Gottes und der Auferstehung) geworden sind.“ Hier war also deutlich genug der Gegensatz dieses und des zukünftigen Äons auf den Gegensatz eines Gottes der zukünftigen Welt und der Auferstehung und eines Gottes der gegenwärtigen Welt zurückgeführt. Und während im katholischen Text das engelgleiche Leben, welches die Ehe ausschließt, offenbar der Zukunft zugewiesen ist, in welcher Gott die Seinen vom Tode auferweckt haben wird, ist Mrc.'s Text nicht anders zu verstehen, als daß die Menschen schon hier durch ihre Wiedergeburt zu Söhnen Gottes engelgleich werden, und daß der überweltliche Gott seine wahren Söhne schon in diesem Leben der geistlichen Auferstehung und des über den Tod erhabenen Lebens theilhaftig gemacht hat, und daß diese somit schon in diesem Leben des ehelichen Lebens sich entschlagen. Daß der wahre Gott sich um die Sperlinge und um die Haare des Menschen bekümmere, und daß der Christ daraus aller Gefahr gegenüber unbedingtes Gottvertrauen schöpfen solle (12, 6 f.), konnte Mrc. nicht zugeben. Indem er die Sätze ausstieß, versäumte er nicht durch Änderung von δέ in γάρ in 12, 8 den unmittelbaren Anschluß dieses Satzes an 12, 5 zu erleichtern. Es kann doch nicht zufällig sein, daß auch 21, 18 das Wort vom Haar auf dem Haupt, das nicht verloren gehen soll, bei Mrc. fehlte, und daß der Hinweis auf die Fürsorge Gottes für die Vögel und Blumen als Grund des Gottvertrauens und der Sorglosigkeit für die Jünger 12, 24—28 jedenfalls in der gleichen Richtung stark vom katholischen Text abwich. Es ist außerdem überliefert, daß Stellen wie 12, 7 und 21, 18 Gegenstand häretischer, offenbar marcionitischer Kritik waren [1]. Die Bitte ums tägliche Brod 11, 3 konnte Mrc. seinem Gott nicht vortragen; denn dieser hat keinerlei Beziehung zu der materiellen Welt. Zumal neben der Bitte um das Kommen des Reiches, welches nicht in Essen und Trinken besteht, war ihm diese Bitte unerträglich. Vielmehr im Gegensatz zu irdischem Brod sollte um das Himmelsbrod des himmlischen Vaters gebetet

1) Hieron. comm. in Matth. Vallarsi VII, 64 cf. Forsch. II, 44.

werden. Auch der katholische Christus lehrte seine Jünger, den irdischen Besitz als etwas ihnen innerlich Fremdes betrachten (16, 12). Das genügte dem Mrc. nicht. Indem er τὸ ἐμόν statt τὸ ὑμέτερον schrieb [1], schuf er den Gegensatz zwischen den wahrhaftigen Gütern, welche Jesu und dem in ihm erschienenen guten Gotte gehören, und den irdischen Scheingütern, welche einem anderen Herrn gehören. So erhielt denn der abschließende Satz 16, 13 den Sinn: man kann nicht zugleich dem Schöpfergott und dem guten Gott dienen. Ob nun der Schöpfergott geradezu unter dem fremdländischen Namen Mammonas zu verstehen sei, scheint Mrc. in den Antithesen in einem gewissen Halbdunkel gelassen zu haben (Tert. IV, 33). Die Stelle, wonach Jesus in seiner ganzen Lebensweise das Gegentheil eines Asketen gewesen sein soll (7, 34), fehlte samt der ganzen auch aus anderen Gründen unannehmbaren Umgebung; ebenso die Äußerung des Mitgefühls Jesu mit den Schwangeren und Säugenden 21, 23, worin eine indirekte Anerkennung des geschlechtlichen Lebens für die Zeit bis zur Parusie erblickt werden konnte. Mrc. hatte 23, 2 eine bereits vorhandene apokryphe Ausspinnung benutzt, aber, soweit wir nach den sonst bezeugten Formen derselben urtheilen können, in bezeichnender Weise umgestaltet. Die katholische Form ließ die Juden gegen Jesus, der ja vielfach mit Frauen verkehrt und die Kinder an sich gezogen hatte, die Klage erheben, daß er ihre Weiber und Kinder verleite, die cerimonialen Gebote zu vernachlässigen. Mrc. wird seinen verkürzten Text so verstanden haben wollen, daß Jesus die Weiber und Kinder von ihren Ehemännern und Eltern abspänstig mache, also die Ehen trenne und das Familienleben zerstöre. Das war dann wiederum in Mrc.'s Augen eine an sich richtige Behauptung der Ankläger [2].

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf das Ganze der evangelischen Geschichte nach Mrc., so ist vor allem der Anfang

1) Daß er diese auch sonst bezeugte LA. vorfand, ist kein Grund gegen die Annahme einer Absicht, in welcher er sie wählte; s. oben S. 638.

2) Das gilt von allen übrigen, auch von der, daß Jesus gebiete, keine Steuern zu zahlen, wenn nämlich Mrc. Καίσαρι nicht las, und unter den Abgaben solche an das jüdische Gemeinwesen wie die Tempelsteuer verstand. Das ist aber sehr wahrscheinlich und erklärt auch die Verschärfung des Ausdrucks κελεύοντα μή statt κωλύοντα.

und das Ende ebenso sichtlich durch die Lehre dieses Evangelisten geboten, als sie dem Leser seine Lehre aufdrängten. Den ersten Satz, welchem nichts von einem früheren Aufenthalt Jesu an einem anderen und zwar höher gelegenen Ort der Erde voranging, konnte Niemand anders verstehen, als daß Jesus im 15. Jahre des Tiberius eines Tages aus der oberen Welt in die galiläische Stadt Kapernaum herabgestiegen und in der dortigen Synagoge als Lehrer aufgetreten sei, der Herr vom Himmel, ein Geist in Gestalt des Fleisches [1]. Als Geist entschwindet er schließlich wieder den Blicken seiner Jünger (24, 51). Der Auferstandene ist Geist und hat als solcher keine Knochen, wie die Jünger solche zu sehen meinten. Mrc. hatte ausdrücklich Lc. 24, 39 so ausgelegt, aber auch unter Benutzung einer vorgefundenen Lesart den Text darnach gestaltet. Der Irrtum der Jünger bestand darin, daß sie den Auferstandenen für ein Gespenst, etwa für eine wandelnde Leiche oder ein Skelett hielten. Die auch in kirchlichen Hss. sich findende Variante *φάντασμα* statt *πνεῦμα* verschärfte Mrc., indem er statt „sie glaubten ein Gespenst zu sehen“ schrieb „sie meinten, daß er ein Gespenst sei“ [2]. Diesem Wahn trat Jesus entgegen, indem er einerseits durch Vorzeigen seiner Hände und Füße und durch Forderung eines Imbisses die Jünger überzeugte, daß er kein hohles Schreckgespenst sei, sondern ebenso wie früher die Form eines lebendigen Menschen an sich trage und noch er selber sei, andrerseits aber daran erinnerte, daß er als Geist kein Knochengerüste habe, wie die Jünger wähnten. Die Tilgung von *σάρκας* steht mit der Lesart *φάντασμα* in sichtlichem Zusammenhang. Niemand wird die Deutung, welche Mrc. seinem Texte gab, natürlich finden. Aber die Absicht seiner Textgestaltung liegt am Tage. Obwohl Mrc. nicht zugab, daß sein Christus ein Gespenst sei, so entspricht es doch dem gemeinen Sprachgebrauch, wenn man diese evangelische Geschichte von Anfang bis zu Ende als phantastisch bezeichnet.

1) S. darüber ausführlich Volkmar S. 125—130.

2) Die Nachweisungen zu 24, 37 f. sollten genügen. Doch bemerke ich noch, daß die doppelt bezeugte sprachliche Form (*ἐδόκουν* c. acc. c. inf.) zwar nicht die gewöhnliche, aber gut griechisch ist; und daß die Forderung von Volkmar S. 106, Tertullian hätte *φάντασμα* besser, also wohl noch wörtlicher, als durch *phantasma*, etwa durch *spectrum* übersetzen sollen, in sich selbst zusammenbricht.

Es ist hiermit genügend gezeigt, daß die hervorragendsten Eigentümlichkeiten, wodurch Mrc.'s Ev. von demjenigen des Lucas sich unterscheidet, darin bestehen, daß an Stelle eines mit seiner Lehre unverträglichen oder doch nur schwer vereinbaren katholischen Textes ein solcher sich findet, welcher mit Mrc.'s Grundlehren sich nicht nur verträgt, sondern an mehr als einer Stelle diese Lehren geradezu ausspricht. Damit soll nicht behauptet werden, daß alle nachweisbaren oder wahrscheinlichen Unterschiede zwischen beiden Büchern in der Dogmatik begründet sind [1]. Wie bei der Bearbeitung der paulinischen Briefe,

1) Es wird nicht überflüssig sein A) die Sätze und Stücke des Lucas aufzuzählen, deren Abwesenheit von Mrc.'s Ev. durch die alten Berichte oder durch sichere Schlüsse aus denselben, wozu das bloße Schweigen derselben noch nicht berechtigt, als mehr oder weniger gesichert gelten muß: c. 1; 2; 3, 1^{b} (von *τῆς Ἰουδαίας* an) bis 4, 15; 4, 17—22 (incl. Theile von 4, 16); 4, 23^{b} (von *ὅσα* an) bis 26 (4, 27 war in 17, 14 eingeschaltet); 4, 41 (Schlußsatz *ὅτι ᾔδεισαν κτλ.*); 5, 39; 6, 19^{b} (*ὅτι δύναμις κτλ.*); 6, 23^{a} (bis *σκιρτήσατε*); 7, 29—35; 8, 19. 40—42^{a}. 49—56; 9, 26^{b}. 27. 31; 10, 12—15; 11, 29 Schluß (von *εἰ μή* an) bis 32. 42 Schlußsatz (*ταῦτα ἔδει κτλ.*). 49—51; 12, 6. 7. 24. 27. 28; 13, 1—9. 29—35; 15, 11—32; 17, 7—10; 18, 31—33; 19, 9 Schlußsatz (*καθότι κτλ.*). 27. 29—46; 20, 9—18. 37. 38; 21, 18. 21—24; 22, 3 (der Hauptsache nach). 14^{a} (*ὅτε-ὥρα*). 16—18. 35—38. 49—51. 70 Schluß (*ὅτι ἐγώ εἰμι*); 23, 34^{b} (*διαμεριζόμενοι κτλ.*). 43. B) Unbezeugt sind folgende Stücke und Sätze 4, 36—39. 44; 5, 15—17. 25 f. 28—30; 6, 18. 32 f. 34^{b}. 47—49; 8, 24^{a}; 9, 36—39. 42 f. 45. 49—51; 10, 2 f. 6. 7^{a} (bis *παρ' αὐτῶν*). 7^{c} (*μὴ μεταβαίνετε κτλ.*) bis 9^{a} (bis *ἀσθενεῖς*). 17 f. 20. 29—42; 11, 10. 19^{b} (*διὰ τοῦτο κτλ.*). 23—26. 34—36. 44 f. 48. 53 f.; 12, 33 f. 49^{b}. 50 (vielleicht an anderem Orte untergebracht); 13, 22—24; 14, 1—11; 15, 1 f. 24—35; 16, 8. 9^{b}. 10; 17, 11. 23 f. 33—37; 18, 15—17; 19, 47 f.; 20, 40. 45—47; 21, 1—4. 25^{b}. 26; 22, 2. 6 f. 9—13. 21. 22^{a}. 24—30. 39 f. 42—46. 48. 52 f. 65. 68. 71; 23, 4 f. 13—17. 26—32. 34^{a}. 37—42 (theilweise doch ziemlich verbürgt). 47—49; 24, 8. 12. 21^{b}—24. 27—29. 32—36. 48—53. C) Veränderungen, welche in Beseitigung oder Einschiebung einzelner Worte bestehen, sind abgesehen von den kleineren Beimischungen aus den Parallelstellen des Matthäus und des Marcus (oben S. 674) und den kleinen johanneischen Stücken, deren Stelle sich nicht nachweisen läßt (oben S. 677 ff.) an folgenden Stellen nachgewiesen 4, 16. 34; 5, 14. 36—38; 6, 17. 20 ff. (mancherlei). 31. 36. 46 (?); 7, 10; 8, 18. 21. 28; 9, 30; 10, 4. 11. 21. 24. 25; 11, 2 ff. 42; 12, 1. 8. 9. 32. 38; 13, 28; 14, 16. 21; 15, 10; 16, 12. 17. 26; 17, 2. 18. 25; 19, 10. 26; 20, 19. 35 f.; 21, 8. 13. 27. 30. 32 f.; 22, 14. 70; 23, 2. 3. 56; 24, 6. 21. 25. 37. 39. Die

so hat Mrc. auch bei seiner Bearbeitung des Ev. daneben auch die Absicht verfolgt, minder Erbauliches oder Lehrhaftes zu beseitigen, Weitläufiges zusammenzuziehen, Undeutliches zu verdeutlichen. Und wenn er dort selbst historische Erwägungen, deren Zusammenhang mit seinem Parteiinteresse verschleiert ist, zur Geltung kommen ließ, so dürfte uns eben Solches auch an der Gestalt seines Ev. nicht befremden. Lag ihm unser Lucas mit Einschluß seiner Vorrede 1, 1—4 vor, so konnte er diese nicht beibehalten. Sein ganzes Verfahren beweist, daß er diesen Evangelisten ebenso wie die übrigen für einen argen Verfälscher des Ev. gehalten hat. Somit konnte er dessen Behauptung, auf Grund sorgfältiger Erforschung aller in Betracht kommenden Thatsachen einen zuverlässigen Bericht gegeben zu haben, nur für eine lügnerische Anmaßung halten. Die indirekte Berufung des Lucas auf die Überlieferung der Urzeugen und Urapostel als Quelle seiner Geschichtskunde mußte beseitigt werden, weil nach Mrc. diese Urzeugen selbst mündlich und schriftlich das Ev. gefälscht haben; und das Gleiche verstand sich von den vielen Schriftstellern von selbst, welche aus derselben trüben Quelle geschöpft und durch ihren Vorgang dem Lucas zu seinem Unternehmen Muth gemacht hatten. Fand Mrc. in den kirchlichen Exemplaren diesem Ev. den Namen des Lucas angeheftet, so wird er dieser Überlieferung ebensowenig, wie der über die anderen Evv. widersprochen haben. Sah er aber, daß dies Buch nicht an wenigen kleinen Verderbnissen leide, sondern ein von Grund aus schiefes und unwahres Bild von der Geschichte und Lehre Jesu gebe, so konnte er auch nicht daran denken, alle diese Verderbnisse den Fälschungen späterer Fälscher zuzuschreiben. Der Paulusschüler Lucas selbst trug mindestens die Hauptschuld, mochte immerhin der *diligentissimus explorator* glauben, einige kleine nachträgliche Zuthaten nachweisen zu können [1]. In Kol. 4, 14; Philem. 24 und auch wohl 2 Tim. 4, 11 hatte Mrc. den Namen des Lucas gelesen; aber den letztgenannten

Umstellung der Sätze in 10, 22 ist auch in der katholischen Tradition von Mt. 11, 27 vor wie nach Mrc. bis zu Epiphanius hin so verbreitet, daß man annehmen darf, Mrc. habe sie dort vorgefunden, daß sie also zu den hier ausgeschiedenen Fällen der Textmischung mit Matthäus gehören würde.

1) S. Beil. V, 2 zu Lc. 5, 39; 16, 12; 18, 18; 20, 35 f.

Brief gab er seiner Gemeinde nicht; an der zweiten Stelle stand Lucas neben dem, wie auch Mrc. gewußt haben wird, übel berüchtigten Demas; an der ersten hatte ihn Mrc. des Ehrentitels „der geliebte Arzt“ beraubt[1]. Das gesäuberte Ev. auch von diesem Namen zu befreien hatte Mrc. allen Anlaß, abgesehen von dem Vorzug, daß nun die Einzigkeit des Ev. und seine Unabhängigkeit von jeglicher menschlichen Auktorität auch äußerlich in dem schlichten Titel „Evangelium“ zu würdigem Ausdruck kam. In diesem Falle also stand die scheinbar historisch-kritische Verbesserung in Wahrheit doch im Dienste der Lehre.

Es wäre eine unbillige, selbst für einen vertrauten Zeitgenossen Mrc.'s und einen Besitzer seines vollständigen Ev. und der von ihm benutzten kirchlichen Exemplare unerfüllbare Forderung, daß man alle Defecte und alle Abweichungen desselben aus irgend einer bestimmten Absicht hergeleitet haben müsse, ehe der Beweis vollendet sei, daß er den katholischen Lucas willkürlich umgestaltet habe. Es muß nach Lage unseres Besitzes an Nachrichten genügen, daß kein irgend bemerkenswerther Fall der Abweichung übrig bleibt, wo nicht eine mehr oder weniger annehmbare Möglichkeit vorliegt, das bisher gewonnene Urtheil über das Verhältnis beider Evv. aufrecht zu erhalten. Ich thue ein Übriges, wenn ich dabei auch eine beträchtliche Zahl von Stellen berücksichtige, deren Vorhandensein bei Mrc. nur eben nicht bezeugt ist. Die Erzählung von der Heilung der Tochter des Jairus (8, 40—42ᵃ. 49—52), welche fehlte, konnte beseitigt sein, um Jesus nicht in eine so vertraute Beziehung zum Hause eines Synagogenvorstehers zu bringen. Es ist nicht unmöglich, daß eben deshalb 17, 18 ἄρχων fehlte. Dazu käme die Rücksicht auf Vermeidung entbehrlicher Wiederholungen. Zugleich wäre wieder einer der Fälle beseitigt, wo Jesus als Gast bei einem festlichen Mahle dargestellt war. Unbezeugt ist auch das Gastmahl im Hause des Zöllners mit der dazu gehörigen Anklage der Pharisäer 5, 28—30, und ebenso 15, 1 f.; denn als Einleitung zu den Gleichnissen 15, 3—10, welche vorhanden waren, waren diese Sätze und jedenfalls das *καὶ συνεσθίει αὐτοῖς* ganz entbehrlich. Auch die Anwendung des Bildes vom Gastmahl auf die Seligkeit im Gottesreich 14, 15

1) S. Beil. V, 2 zu Kol. 4, 14 und in Bezug auf Demas oben S. 647 A. 2, auch S. 664 ff. über Unterdrückung des Namens Lucas.

ist unbezeugt [1]. Hat wirklich Mrc. in 7, 10 gegen alle sonstige Überlieferung, auch Mt. 8, 10, *τοιαύτην* statt *τοσαύτην* geschrieben, so wollte er mehr sagen, als daß Jesus in Israel keinen so starken Glauben gefunden habe, wie bei dem heidnischen Hauptmann. Einen so gearteten, echten Glauben, wie ihn dieser bewies, hat Jesus in Israel überhaupt nicht, auch nicht in geringerem Maße gefunden. Auch die äußeren Fäden, welche die Geschichte Jesu mit der zeitgenössischen Geschichte seines Volks verknüpfen, hat Mrc. soviel als möglich zerrissen. Nur nach den heidnischen, nicht auch den jüdischen Machthabern war die Zeit Jesu 3, 1 f. bestimmt. Es könnte zufällig sein, daß alle die Stellen, wo Jerusalem mit einigem Nachdruck als das Ziel des Lebenswegs und Ort des Leidens Jesu hervorgehoben ist, für Mrc. unbezeugt sind 9, 51; 13, 22; 17, 11, aber es können diese Stellen auch aus den gleichen Gründen beseitigt worden sein, welche die Beseitigung von 13, 33 f.; 18, 31—33; 19, 29—46 (oben S. 689. 693. 695) veranlaßt oder dazu mitgewirkt haben. Die äußere Thatsache sollte nicht geleugnet, aber jeder Schein einer sonderlichen Bedeutung ihr genommen werden. Ähnlich verhält sichs mit der Bestimmung des Ev. für das jüdische Volk. Daß Jesus und seine Jünger demselben gepredigt haben, ließ sich ja nicht aus der Welt schaffen. Aber die ausdrückliche Verkündigung Jesu, daß er Apostel und Propheten zu den Juden senden werde, war doch getilgt 9, 49; und daraus, daß nur der Befehl allen Völkern zu predigen 24, 47 bezeugt ist, darf man wohl schließen, daß die Näherbestimmung, damit in Jerusalem anzufangen, beseitigt war. Die Beseitigung von *τοῦ ὑψίστου* 8, 28 war nothwendig; denn für die Gemeinde Mrc.'s wäre es unvermeidlich gewesen, unter dem höchsten Gott [2] den guten himmlischen Gott zu verstehen. Diesen aber, der ja unbekannt war, durften die Dämonen nicht als den Vater Jesu erkannt haben. Wer Jesus als dessen Sohn erkannt hätte, konnte ihn nicht zugleich als den harten Richter und Peiniger bezeichnen, wie der Dämonische. Andrerseits konnte Mrc. das Wort auch nicht gerne aus dem

1) Auch die Tilgung von *μέγα* 14, 16 ist zu erwähnen.

2) Zur regelmäßigen Benennung des guten Gottes ist bei Mrc. dies Wort wohl nicht geworden; cf. aber doch Tert. V, 18 p. 329 *deus superior ab inferiore* etc. und Iren. I, 27, 2 *ab eo patre, qui est super mundi fabricatorem deum.*

Munde Jesu hören, denn es war vom AT her, in welchem keinerlei Erkenntnis des wahren Gottes vorhanden war, Jedem als Name des Judengottes geläufig. Da, wo es als artikelloser Eigenname sich fand 6, 35, ersetzte er es durch das ohnehin einfachere und ganz unmisverständliche *θεός*. Es finden sich nicht wenige Stellen, an welchen Mrc.'s Text sich durch Deutlichkeit des Gedankens und Glätte des Ausdrucks vor dem kirchlichen auszeichnet, und andere, an welchen das Streben hiernach neben mehr dogmatischen Reflexionen mitgewirkt zu haben scheint. Es war eine harmlose Verdeutlichung, wenn er zu dem räthselhaften *ἐγώ εἰμι* 21, 8 *ὁ Χριστός* zusetzte; oder wenn er das „Gebot" 23, 56, das man fälschlich von einem besonderen Gebot oder Auftrag Jesu hätte verstehen können, durch das unmisverständliche „Gesetz" ersetzte; oder wenn er statt des naiv lebhaften „siehe da, Alles ist euch rein" 11, 41 theilweise im Anschluß an eine vorgefundene Lesart trocken verständig schrieb: „so wird Alles euch rein sein" [1]. Den harten Ausdruck *κτήσεσθε* (oder *κτήσασθε*) *τὰς ψυχὰς ὑμῶν* 21, 19 ersetzte er durch das natürlichere *σώσετε ἑαυτούς*, und das sonderbare *εἰς τοὺς πόδας* 10, 11 durch das sehr passende *εἰς μαρτύριον* aus 9, 5. Der regelmäßige Sinn des Letzteren, wonach es ein strafendes, überführendes Zeugnis bedeutet (5, 14), legte es nahe, 21, 13 wenigstens *καὶ εἰς σωτηρίαν* zuzusetzen. Die dem gemeingriechischen Gebrauch fremde Bedeutung von *ἐξομολογοῦμαι* „lobpreisen" empfahl es, 10, 21 zur Verdeutlichung ein *εὐχαριστῶ* voraufzuschicken. Es war rhetorisch angemessen, ebendort das neben der feierlichen Anrede „Herr des Himmels" sehr entbehrliche „Vater" zu streichen. Im zweiten Versglied, wo es auch Mrc. hatte, lautete es nun nicht tautologisch, sondern trat in schönem Wechsel als der innigere Ausdruck an die Stelle der feierlicheren Anrede im ersten Versglied. Dagegen lag es im Interesse seiner Lehre, daß er den durch alle sonstige Tradition gesicherten Ausspruch (Mt. 11, 25; Lc. 10, 21), wonach Gott selbst die Heilswahrheit vor den Klugen verborgen habe, passivisch wandte. Dem guten Gott war jenes nicht zuzutrauen [2]; dagegen war es

1) Die Stellen, wo er aus vorgefundenen Lesarten die glattere oder trivialere wählte, 12, 1; 12, 38; 21, 30 wurden schon oben S. 682 f. beleuchtet.

2) Cf. zur Sache Beil. V, 2 zu 2 Kor. 3, 14; 4, 4; besonders aber zu 2 Thess. 2, 11.

willkommen hier zu lesen, daß die Heilswahrheit überhaupt, gleichviel durch wessen Schuld, vor der Erscheinung Christi verborgen gewesen, und besonders den Juden, welche sich auf ihre Gotteserkenntnis etwas zu gute thaten[1]. — Es sollte der Schein nicht nur der Härte, sondern auch des logischen Widerspruchs entfernt werden, welcher in 19, 26 liegt, indem Mrc. auch hier wie 8, 18 schrieb, daß dem, welcher nicht hat, das was er zu haben scheint oder meint, aber nicht wirklich hat, genommen wird. Der Satz 8, 18 wurde aus einer undeutlichen Warnung zu einem deutlichen Urtheil über das vergebliche Hören von Seiten der Menge gemacht, indem er bei Mrc. lautete: „Sehet, wie ihr hört und doch nicht hört." Die unbestimmte Berufung auf die Barmherzigkeit Gottes in 6, 36, welche man unter der Nachwirkung von 6, 35 überdies sehr leicht gegen Mrc.'s Lehre von der beständig sich erweisenden Güte des Schöpfers gegen alle Menschen verstehen konnte (Mt. 5, 45), wurde ersetzt durch eine Erinnerung an das Erbarmen, welches der gute Gott seinen Söhnen erwiesen hat im Sinne von Lc. 7, 41—48 oder Mt. 18, 21—35. Hat Mrc. Lc. 10, 4 Beutel und Tasche getilgt und dagegen neben den Schuhen den Stock genannt[2], so erklären sich die Tilgungen aus der Rücksicht auf die dauernde Anwendbarkeit der Regel für den Missionar. Ohne Reisetasche und Geldbeutel ließ sich nicht weit kommen, auch wenn man noch so einfach reiste und selbst barfuß wanderte. Die Gastfreundschaft der Gemeinden aber hatte ihre Schranken zumal für den, welcher die Prüfung in der Lehre nicht bestand[3].

---

1) Die übrigen Abweichungen vom richtigen Text dieser Stelle, wozu aber ἔγνω statt γινώσκει nicht zu rechnen ist, theilt Mrc. mit so vielen Zeugen seines Jahrhunderts, daß ihm vielleicht kein anderer Text bekannt war, als der von ihm gebotene; s. oben S. 555 f.

2) Volkmars S. 112 Zweifel an der Richtigkeit von Tertullians Text müßten anders begründet werden. Auch 22, 35, wo sich Jesus auf die frühere Instruktion zurückbezieht, fehlte bei Mrc. Hat er 22, 36 gelesen, ohne es doch aufzunehmen, so wußte er, daß Jesus die frühere Instruktion im wesentlichen widerrufen hatte. Um so eher durfte sie zeitgemäß umgestaltet werden. Auch für 9, 3 ist nicht die Tasche und das Geld (also auch der Geldbeutel), sondern nur das Brot und der doppelte Leibrock durch Tertullian für Mrc. bezeugt.

3) Cf. Apostellehre c. 11 und meine „Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel" S. 48.

Die Sätze, welche sich direkt hierauf bezogen Lc. 9, 4; 10, 7 (Anfang und Ende), sind für Mrc. nicht bezeugt. Dagegen entsprach es ganz seinem Sinn, das Verbot hier einzuschieben, einen Stock mitzunehmen, womit man sich gegen die Hunde und zur Noth gegen Menschen wehrt.

Allen diesen Fällen, wo die Rücksicht auf Verständlichkeit und sachliche oder formelle Unanstößigkeit die Eigentümlichkeiten des marcionitischen Textes erklärt, kann man nur einen einzigen entgegenstellen, wo Mrc. den härteren, Lucas den glatteren Ausdruck hat, wenn jener 6, 17 *καταβὰς ἐν αὐτοῖς*, dieser *μετ' αὐτῶν* bietet Es steht der Annahme nichts im Wege, daß Mrc. in diesem Falle einmal, ohne wie in manchen anderen durch kirchliche Zeugen unterstützt zu sein [1], das Ursprüngliche bewahrt hat. Es bleiben einige Abweichungen übrig, deren Veranlassung weniger deutlich ist. Wenn 12, 8 und 9; 15, 10 statt der Engel Gott selbst genannt war; wenn 9, 26[b] und wahrscheinlich auch 22, 43; 24, 23 fehlten, so daß nur in der auf dem niederen Gebiet des Demiurgen sich bewegenden Parabel von Lazarus 16, 22 Engel vorkamen, so scheint sich darin eine Abneigung gegen die Engelvorstellung zu zeigen, welche dem Mrc. nicht nachgesagt wird. Aber es ist zu beachten, daß an keiner der paulinischen Stellen, die wir bei Mrc. nachweisen können [2], den Engeln eine hervorragende Rolle, und vielleicht nur an einer einzigen ein unzweideutig guter Charakter zugeschrieben ist, nämlich 2 Thess. 1, 7. Hier aber erscheinen sie erstlich als ein untergeordnetes Heeresgefolge des wiederkehrenden Christus und sind ausdrücklich, für Mrc. also im Gegensatz zu anderen Engeln, als Engel seiner Macht, als Diener des guten Gottes bezeichnet. Auch der Schöpfergott hat ja seine Engel, die ihm untergeordneten Weltherrscher, gegen welche die Christen zu streiten haben [3]. Mag Mrc. unter diesen noch einen Unterschied von anscheinend guten und offenbar bösen angenommen haben, so hat er diesen Unterschied jedenfalls nicht betont. Auch der Satansengel 2 Kor. 12, 7 ist ihm ein Engel

1) S. oben S. 682 A. 1 und Beil. V, 2 zu Ev. 6, 17.

2) Das sind, sofern der Name *ἄγγελοι* selbst vorkommt 1 Kor. 4, 9; 11, 10; 2 Kor. 11, 14; Gal. 1, 8; Kol. 2, 18. Nicht bezeugt sind für ihn Röm. 8, 38; 1 Kor. 6, 3; 13, 1; Gal. 4, 14. Es fehlte Gal. 3, 19.

3) Eph. 6, 12 Tert. V, 18 p. 329 cf. V, 12 p. 315 zu 2 Kor. 12, 7.

des Schöpfers, und der Schöpfer ist der Gott dieses Äons, der die Luft beherrscht und den Unglauben wirkt [1]. Auf dessen Diener wird Mrc. alle die Stellen des Paulus bezogen haben, wo er von Engeln redet [2], ohne sie so wie 2 Thess. 1, 7 ausdrücklich als Diener Christi zu bezeichnen. Von einem solchen guten Engel aber konnte der Christus-Gott Mrc.'s nicht gestärkt worden sein (Lc. 22, 43). Auf Engelgesichte, welche nach Mrc.'s Text von Kol. 2, 18 Unheil gestiftet haben, konnte der Glaube an die Auferstehung nicht wohl mitbegründet werden (Lc. 24, 23). Die Herrlichkeit auch „der heiligen Engel" (Lc. 9, 26) konnte es nicht sein, in welcher der wiederkehrende Christus erscheint, da sie vielmehr „Engel seiner Macht" sind (2 Thess. 1, 7), also von ihm ihre Macht und Herrlichkeit haben [3]. Als eine ungebührliche Überordnung der Engel über Christus mußte es erscheinen, daß Christus vor ihnen als den Richtern günstiges oder ungünstiges Zeugnis über die Jünger ablegt (12, 8. 9). Es lag also doch im Interesse der Lehre Mrc.'s, daß er den einfacheren Ausdruck „vor Gott" an die Stelle setzte (Mt. 10, 32 f.); und es entsprach mindestens seiner Vorliebe für deutlichen Ausdruck, wenn er 15, 7 und 10 Gott selbst zum Subjekt der Freude über den bußfertigen Sünder machte [4]. In der schon berührten An-

1) Eph. 2, 2 Tert. V, 17 p. 325; 2 Kor. 4, 4 Tert. V, 11 p. 308. Nicht recht deutlich ist, wie Mrc. 2 Kor. 11, 14 auf den Schöpfer deutete. Es scheint, daß er „Satan" als uneigentliche Bezeichnung nahm und verstand, der Schöpfer und Judengott lege zuweilen das trügerische Gewand eines Lichtengels an. Nicht bezeugt sind Kol 1, 13; 2, 10. 15; es fehlte Kol. 1, 16; 1 Kor. 15, 24. Über Eph. 3, 10 hat er sich wenigstens nicht deutlich ausgesprochen Tert. V, 18 p. 327. Er bezog 1 Kor. 2, 8 als Exeget auf die menschlichen Machthaber, als Dogmatiker auf den Gott derselben Tert. V, 6 p. 290 f. Ob er Eph. 1, 21, was er in Gal. 4, 25 ff. verarbeitet hat, auf Geister oder Menschen bezog, wissen wir nicht.

2) In Bezug auf die auf voriger Seite A. 2 genannten, wirklich bei ihm nachweisbaren Stellen, versteht sich das von selbst.

3) Nebenbei mag Mrc. den Satz aus dem gleichen Gefühl heraus gestrichen haben wie das καὶ δόξης 21, 27. Es sollte nicht die Vorstellung eines sinnlichen Glanzes erregt werden.

4) Beiläufig sei bemerkt, daß wenn Mrc. ζητῆσαι καί 19, 10 gestrichen hat, nur die Erhabenheit seines Christus, der nicht erst zu suchen braucht, der Grund davon sein kann. Als bloßen Vergleich in den Parabeln 15, 1—10 konnte man sich den Gedanken gefallen lassen.

schauung von Satan war es auch begründet, daß er im Ev. Mrc.'s nicht die große Rolle spielen durfte, wie in den kirchlichen Evv. Die Versuchungsgeschichte fehlte, das Wort von der Überwindung des Starken durch den Stärkeren [1] wurde auf den Schöpfer bezogen. Nicht bezeugt ist 10, 18 und die unheimliche Parabel 11, 24 f. Getilgt war der Satz von der Inspiration des Judas durch Satan 22, 3. Die Einschiebung dieses untergeordneten Dieners sollte nicht den Grundgedanken verwischen, daß der Judengott und Weltherrscher durch seine menschlichen Werkzeuge Jesus ans Kreuz gebracht habe. Von den Veränderungen, welche Mrc. mit dem Vaterunser vornahm, wurde diejenige, welche das tägliche Brod betrifft, bereits als nothwendige Folge seiner Lehre erwiesen (oben S. 677). Auch die meist übersehene, und doch bezeugte Änderung der letzten Bitte erklärt sich von da aus. Es sollte auch nicht der Schein entstehen, als ob der gute Gott je ein Versucher zum Bösen sein könne. Er soll nur verhüten, daß die Seinigen aus ihrer und seiner lichten Höhe durch fremde Gewalt in die Versuchung hinabgezogen werden. Es ist wahrscheinlich, daß Mrc. in Lc. 11, 2 die Bitte um den hl. Geist statt der um Heiligung des Namens Gottes bereits vorfand. Aber in Anbetracht der überaus spärlichen sonstigen Bezeugung dieser Variante, ist doch schwer denkbar, daß Mrc. auch abgesehen von Mt. 6, 9 nicht den gewöhnlichen Text gekannt haben sollte. Er wird also auch hier unter den Texten, die er vorfand, den ihm zusagenden gewählt haben. Derselbe schien erstlich durch den Vorblick auf 11, 13 empfohlen zu werden. War die Gabe des hl. Geistes, wie hier als selbstverständlich vorausgesetzt schien, der Hauptgegenstand des Gebets der Jünger, so durfte die Bitte um diesen in dem voranstehenden Mustergebet nicht fehlen. Es genügte nicht, daß sie in der vergeistigten Bitte um das Brod Gottes verborgen war. Sie gerade stand passend an der Spitze des Gebetes. Sodann konnte ihm die gewöhnliche Form der ersten Bitte im Zusammenhang mit der Bitte um das Kommen des Reiches die äußerliche Auffassung dieser zu begünstigen scheinen. Sie konnte verstanden werden von der allgemeinen Anerkennung und Verherrlichung des Namens Gottes, welche mit der sichtbaren Herstellung seiner Königsherrschaft zusammenfällt. Jedenfalls vermied

1) Lc. 11, 21 f. s. oben S. 686 A. 4.

Mrc. hier Zweideutiges und gab seiner Gemeinde ein von Anfang bis zu Ende auf das innere Leben sich beziehendes Mustergebet.

Sollten nach alledem noch einige wenige Stellen übrig sein, wo Mrc. vom katholischen Text des Lucas abweicht, ohne daß ein Grund der Änderung zu erkennen ist [1], so wären sie jedenfalls ebensowenig darnach angethan, daß man daraufhin den katholischen Text auch nur in Kleinigkeiten als das Werk bewußter Änderung des von Mrc. bewahrten Originals betrachten könnte. Auch die Untersuchung des inneren Gehalts des marcionitischen Ev. hat das Ergebnis, zu welchem schon die textkritische Vergleichung (S. 681 ff.) geführt hat. Es ist nicht irgend ein mit unserem Lucas nur verwandtes Ev., sondern dieses selbst, welches Mrc. vorfand. Durch Ausscheiden großer, integrirender Bestandtheile wie einzelner Sätze, durch leise Umgestaltung mancher ihm unbequemer Sätze, durch Umstellung einiger anderer, endlich durch Einfügung weniger dem Lucas fremder Elemente aus den übrigen katholischen Evv. und vereinzelter Worte und Satztheile eigener Erfindung hat er aus dem Lucasev., wie es die Kirche vor ihm wie nach ihm gebrauchte, ein neues Ev. hergestellt, welches seiner Lehre mindestens ebenso genau entsprach wie seine Ausgabe der paulinischen Briefe.

Hiermit ist auch bereits der Meinung widersprochen, daß zwar im allgemeinen dies das Verhältnis des marcionitischen Ev. zum katholischen Lucas sei, daß aber andrerseits auch das Lucasev. der Kirche erst in der Zeit nach Mrc. durch einen katholischen Redaktor seine schließliche Gestalt bekommen habe,

1) 12, 32 könnte Tilgung des entbehrlichen *ὑμῶν* wegen der großen Nähe von *ὑμῖν* euphonischen Grund haben, oder auch mechanisch entstanden sein. Das *ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*, welches er 17, 25 beseitigte, war eine fremdartige Bezeichnung für die Urheber der Kreuzigung cf. 9, 22 und konnte hier wegbleiben. Er conformirte 6, 31 einem im 2. Jahrh. überaus populären Satz. Von den Stücken, welche nicht bezeugt sind, würde sich vielfach leicht genug erklären, warum sie fehlten, z. B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus 4, 38 f., die dunkle Parabel 11, 34—36, der drohende Schluß der Parabel 14, 24, das Lob des ungerechten Haushalters 16, 8, das Scherflein der Wittwe 21, 1—4 samt dem darauf vorbereitenden Stück 20, 45—47, Simon von Cyrene und die klagenden Weiber 23, 26—32. Aber es wäre Verschwendung, Thatsachen zu erklären, von deren Existenz wir nicht wissen.

welcher entweder in bewußtem Gegensatz gegen Mrc.[1] Stellen, die dieser in ihrem ursprünglichen Text bewahrt und in seinem Interesse betont hatte, oder mehr nur in dem Streben, ihn dem Matthäus zu verähnlichen[2], geändert hätte. Daß die Annahme einer für den ganzen Umkreis der Kirche maßgebenden katholischen Redaktion der ntl. Texte überhaupt mit den offenkundigen Thatsachen unverträglich sei, wurde schon oben S. 442 ff. gezeigt. Diese Annahme zur Erklärung des Verhältnisses des katholischen Lucastextes zum marcionitischen heranzuziehen, sind aber nicht nur die Gründe nicht ausreichend, sie scheitert gerade auch bei diesem Versuch ihrer Anwendung. Gesetzt, es wäre 5, 39 ein antimarcionitischer Zusatz des katholischen Redaktors[3], wie will man sich dann das Fehlen desselben Satzes in dem durchaus katholischen cod. D und sechs Hss. der älteren lateinischen Übersetzung erklären? Ein großer Theil der älteren abendländischen Kirche müßte in diesem untergeordneten Punkte die katholische Textrecension abgelehnt haben, während man viel wichtigere und umfangreichere, ja alle wesentlichen Stücke dieser angeblichen Recension[4] ohne Murren sich angeeignet hätte. In der That liegt doch die Sache so, daß schon vor Mrc. und vor jeder systematischen Bearbeitung biblischer Texte diese Verschiedenheit bestanden hat. Daß Mrc. den kürzeren Text bevorzugte, wenn er den ausführlicheren kannte, ist durchaus begreiflich, weil der Satz 5, 39 erstlich eine gewisse Entschuldigung der Johannesjünger und der jüdischen Sitte enthält, und weil ihm wie in anderen Fällen die gar zu direkte Anwendung eines vom Essen und Trinken hergenommenen Bildes, hier vollends des Urtheils der Feinschmecker anstößig war. Beide Gründe machen es aber auch erklärlich, daß man schon vor ihm den Vers vielfach gestrichen hatte, und machen es sehr unwahrscheinlich, daß er erst später zugesetzt worden sei. Er trägt

1) Dies war die übrigens durchaus nicht consequent auf alle angeblichen katholischen Änderungen angewandte Ansicht Hilgenfelds S. 469 f.; cf. S. 456 f.

2) Dies betont Volkmar S. 257.

3) S. Hilgenfeld S. 469 f., während Volkmar S. 219—222 es für ganz zweifelhaft hält, ob der Vers bei Mrc. fehlte.

4) Hilgenfeld S. 470 rechnet dahin mit mehr oder weniger Bestimmtheit: 11, 2; 13, 1—5; 13, 28; 16, 17; 18, 19; 19 (lies 21), 18; Volkmar S. 256: 10, 21. 22; 11, 2; 12, 38; 17, 2; 18, 18.

den Stempel der Ursprünglichkeit. Urtheilt man hierüber anders, so würde der Zusatz nicht einem katholischen Redaktor des Lucas, sondern ebenso wie so viele andere apokryphe Zusätze, welche große Verbreitung gefunden haben, der durchaus nicht systematisch arbeitenden Neigung zur Ausspinnung und Ausschmückung des ursprünglichen Textes zuzuschreiben sein. Die große Mannigfaltigkeit der Textüberlieferung dieses Verses würde als Hilfsbeweis hiefür verwendet werden können. Es wäre ja an sich denkbar, daß die erste Bitte des Vaterunsers bei Lucas ursprünglich so wie bei Mrc. gelautet habe, und daß hier wie bei den folgenden Bitten der Lucastext erst nach Mrc.'s Zeiten demjenigen des Mt. und der herrschenden liturgischen Übung[1] verähnlicht worden sei. Aber ein Blick in jeden kritischen Apparat zu Lc. 11, 2—4 läßt dies als äußerst unwahrscheinlich erkennen. Schon im 2. Jahrhundert muß die bei Mt. dritte Bitte um die Verwirklichung des Willens Gottes und nicht viel später die siebte um Erlösung vom Bösen in kirchliche Lucashandschriften besonders auch des Abendlands eingedrungen sein; aber mit so wenig durchschlagendem Erfolg, daß wir noch heute mit Hülfe kirchlicher Urkunden und meinethalben auch Mrc.'s den kürzeren Text als den ursprünglichen erweisen können. Wie will man es denn erklären, daß eine auf der gleichen Linie liegende Änderung der ersten Bitte, welche das Werk eines katholischen Redaktors um 160 oder 180 wäre, mit fast ausnahmslosem Erfolg sich durchgesetzt hätte? Ist dagegen wohl erklärlich, wie Mrc. zur Bevorzugung der abweichenden Form dieser Bitte kam (oben S. 712), welche er nicht geschaffen hat, so haben wir es mit einer sehr alten, ich möchte sagen homiletischen Glosse zu thun, welche auf die auch für Mrc. mit maßgebende Vergleichung von 11, 13 sich stützte. Entscheidend gegen die Hypothese einer katholischen Redaktion des von Mrc. noch in wesentlich ursprünglicherer Gestalt vorgefundenen Lucas ist ferner die Geringfügigkeit und die geringe Zahl der Fälle, wo man bei einiger Kenntnis des Thatbestandes Spuren einer solchen zu entdecken glaubte. Eine systematisch verfahrende und, wie aus dem allgemeinen Erfolg zu schließen wäre, von einer maßgebenden kirchlichen Auktorität ausgegangene Revision

1) Ihr ältestes außerbiblisches Zeugnis hat dieselbe in der Apostellehre c. 8.

des Evangelientextes konnte sich nicht auf wenige Worte und etwa Einschiebung einer kleinen Geschichte wie 13, 1—5 beschränken. Endlich aber sind die Beweggründe zu einer solchen katholischen Recension ebenso unfindbar, wie die Gründe der marcionitischen Änderung an sämtlichen in Betracht kommenden Stellen offenbar geworden sind und sich als Glieder eines ganzen Systems ähnlicher Änderungen erwiesen haben. Wenn wirklich Lc. 21, 18 einen so unerträglichen Widerspruch mit 21, 16 enthielte, daß dieser Satz dem Evangelisten selbst nicht zuzutrauen wäre, welcher Interpolator der Zeit, da den Christen nicht nur etliche Haare vom Kopf, sondern die Köpfe selbst vom Rumpf geschnitten wurden, wird denn diesen Widerspruch hineingebracht haben, um einen bereits 12, 7 vorhandenen Gedanken an der denkbar unpassendsten Stelle anzubringen! Nein, der Evangelist traute seinen Lesern das Körnchen Salz zu, welches zum Verständnis allerdings nöthig ist. Vielleicht besaßen dies die kirchlichen Ausleger, welche zum Gespött schon der Marcioniten hierin eine Verheißung der schließlichen Errettung auch des Leibes fanden [1]. Zu welchem Zweck sollte ein Interpolator 13, 1—5 eingeschoben haben? und woher hatte der Kirchenmann um 160—180, dem die nachfolgenden Geschlechter ihren verbesserten Lucas verdankten, diese an sonst unbekannte Tagesereignisse der Zeit Jesu sich anlehnende Rede? Wenn ein Stück in den Evv. durch seine innere Natur gegen den Verdacht einer Entstehung durch die fortwuchernde Sagenbildung der Gemeinde sicher ist, dann dieses. Es haben die klugen und die thörichten Abschreiber vor wie nach Mrc. aus den mannigfaltigsten Gründen den ihnen vorliegenden Text gemodelt; es sind gewisse Verderbnisse schon im 2. Jahrhundert sehr verbreitet gewesen; aber eine systematische Umformung eines bereits in den gottesdienstlichen Gebrauch genommenen Ev. hat kein Mann der Kirche unternommen. Es war nur möglich, wenn man zugleich mit der Kirche brach, welche die Evv. überliefert hatte. Es war sogar nothwendig, wenn man so gründlich mit der Kirche und ihrer bisherigen Entwicklung glaubte brechen zu müssen, wie Mrc. Eine Ironie des Schicksals aber möchte man es nennen, daß Mrc. an derjenigen Stelle des Ev., wo eine Änderung des Überlieferten für ihn am nothwendigsten war (oben S. 687), sich

1) Cf. oben S. 701 A. 1 und unter den Neueren Hofmann, NT VIII, 499.

auch am deutlichsten als den spätgeborenen Buchgelehrten entlarvt, für welchen die Worte Jesu nie anders als in Buchform und Buchstabenschrift existirt haben, und daß er hier über sein eigenes Unternehmen den Stab gebrochen hat, indem er Jesu das Wort andichtete: auch nicht ein Häckchen seiner Worte, nicht ein Buchstabe seiner schriftgewordenen Rede solle dahinfallen. Wieviele dieser Häckchen hat Mrc. getilgt, und doch ist auch die von ihm erdichtete Weissagung Jesu in Erfüllung gegangen. Der Kirche ist nichts von dem verloren gegangen, was Marcion seiner Gemeinde vorenthalten hat. Die Kirchenlehrer, welche ihn bestritten haben, mögen im Einzelnen noch häufiger geirrt haben, als wir nachweisen können; Irenäus und Tertullian wären ebensogut, wie Augustin es gelegentlich gethan hat[1], bereit gewesen, solche Irrtümer zu widerrufen und den Ton ihres Urtheils im Einzelnen darnach zu mildern. Ihr Gesamturtheil über Mrc.'s Ev. hat sich allseitig bestätigt. Ob wir auch ihrer sittlichen Beurtheilung seines Verfahrens zustimmen sollen, ist eine andere Frage, welche ich hier nicht noch einmal beantworten möchte, nachdem sie in Bezug auf die paulinischen Briefe beantwortet worden ist. Nur das soll nicht verschwiegen werden, daß es jedenfalls keinen Fortschritt über Irenäus und Tertullian hinaus bezeichnet, wenn Baur[2] das Verhalten Mrc.'s zum katholischen Lucas demjenigen der jüngeren kanonischen Evangelisten zu den älteren vergleicht. Für denjenigen, der es dem Lucas glaubt, daß er auf Grund sorgfältiger Erforschung des Thatsächlichen und der noch reichlich fließenden mündlichen Überlieferung sich an die Ausarbeitung seines Ev. gewagt habe, oder dem Johannes, daß er bezeuge, was er gesehen habe, ist der Vergleich völlig unzutreffend; denn Mrc. hat niemals behauptet, daß er auf Grund einer ihm zugänglichen Überlieferung „das Ev. verbessert habe". Wäre dagegen Baur's Anschauung vom Verhältnis der kanonischen Evv. zu einander richtig; hätte der jedesmal spätere Evangelist lediglich nach seiner theologischen Ansicht und seiner kirchlichen Parteistellung und seiner schriftstellerischen Laune den ihm von den Vorgängern dargebotenen Stoff umgestaltet, so würde auch das Urtheil, welches

1) Retract. I, 21, 3 *Quod si tunc scissem, non in istum tamquam in furem divini eloquii vel violatorem tanta dixissem.*

2) Christent. u. Kirche der 3 ersten Jahrhh. (1860) S. 78 cf. Volkmar S. 5; Hilgenfeld, Zeitschr. f. histor. Theor. 1855 S. 465.

die Väter über Mrc. gefällt haben, auf die kanonischen Evangelisten seine volle Anwendung finden. Sie wären dann eben auch schon bewußte Fälscher der evangelischen Überlieferung gewesen, indem sie der Gemeinde als glaubwürdigen Bericht von Jesu Thaten und Worten darboten, was sie selbst erdichtet hatten; und es würde dann nur auf einem Unterschied der sittlichen Urtheilskraft beruhen, daß ein Irenäus solches Verfahren als Lug und Trug, Baur dagegen als ein unanstößiges, weil zeitgemäßes Mittel zur Fortbildung der religiösen Idee ansah.

3. Der Schriftgebrauch in der Schule Valentins.

Es mag als eine sehr äußerliche Betrachtung erscheinen, wenn ich beim Übergang von Mrc. zu Valentin bemerke, daß dieser zu jenem sich verhalte wie der Dichter zum Prosaiker. In der That ist doch mehr damit gesagt, als daß Mrc. seine Lehrsätze in der unzweideutigen, stellenweise gelehrten Sprache seines Antithesenwerks vorgetragen, Valentin dagegen seine Anschauungen in geistlichen Liedern[1], in Briefen an seine Freunde[2], in Homilien an die Pneumatiker[3] und sogar in Beschreibung angeblicher Visionen[4], überall aber in schwungvoller, bilderreicher Sprache verkündigt hat. Der darin zu Tage tretende Gegensatz greift tiefer und ist auch für das Verhältnis der beiden Sektenstifter zur kirchlichen Bibel von Bedeutung. Die Gegensätze, welche dem Mrc. als unversöhnliche Widersprüche erschienen und welche ihn zu leidenschaftlicher Parteinahme für das Eine gegen das Andere reizten, waren für Valentin Stufen, welche die Entwicklung der Dinge und die denkende Betrachtung zu durchlaufen hat. Und die denkende Betrachtung des Geisterfüllten entdeckt oder schafft Zwischenstufen, welche die schroffen Gegensätze mit einander vermitteln. Es gibt wohl Dissonanzen, aber das Ohr des Kunstverständigen, welches immer

1) Beil. I, 1, 15 über den Schluß des murat. Frg.

2) Clem. strom. II § 36 u. 113; III § 59 Potter p. 448. 488 f. 538.

3) Clem. strom. IV § 91 (an das auserwählte Geschlecht der Pneumatiker gerichtet), ebendort und § 92 ein zweites Stück; ferner strom. VI § 52 p. 603. 767.

4) Hippol. VI, 42 cf. Tert. adv. Valent. 4 *Si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim appellant praesumptionem et charisma ingenium.*

wieder sie sich auflösen hört, wird durch sie nicht peinlich verletzt, sondern findet in ihnen eher einen Reichtum der Melodie. Als Mrc. erkannte, daß er mit seinem Widerspruch gegen die Entartung des Christentums nicht durchdringe, wollte er der Stifter einer nach dem Ev. Christi erneuerten Kirche werden. Valentin wollte nichts anderes sein, als der Stifter einer spekulativen Schule und das Haupt eines Kreises von geborenen Pneumatikern, von Vollkommenen und Erwählten, die sich über die Masse der auf niederer Stufe beharrenden Psychiker erheben, ohne eigene innere Nöthigung, sich von diesen zu trennen. Im Gegentheil, gerade das Beieinander und Incinander des engeren Kreises der Erleuchteten, der Erkennenden und des weiteren Kreises der Einfältigen, der nur Glaubenden ist sehr wesentlich für die Erhaltung des Hochgefühls der Geistmenschen. Auch innerhalb der Schule wird der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen festgehalten; nur langsam wird der Novize zu den Mysterien zugelassen [1], im schärfsten Gegensatz zu Mrc., welcher bei allem Festhalten an einer festen kirchlichen Organisation doch innerhalb seiner Gemeinde volle Gleichheit und Brüderlichkeit walten ließ. Während Mrc. rücksichtslos seine Überzeugung vortrug, glaubten Valentin und seine Nachfolger dem Vorbild Christi zu folgen, indem sie die letzten Mysterien nur denen mittheilten, die sie zu fassen vermochten, und sie vor der Menge hinter bildlichem, anders gemeintem Ausdruck verbargen. Was die Psychiker in der rohen Form ihres Buchstabenglaubens freilich nur äußerlich haben, dasselbe besitzt auch der Pneumatiker in der höheren Form der freimachenden Erkenntnis, freilich eben damit nur er wahrhaft. Aber ein Grund zur äußeren Trennung von den „gewöhnlichen Kirchenleuten“ be-

1) Tert. c. Valent. c. 1—3; Iren. I, 4, 3; III, 15, 2. Ptolemäus vertröstet schließlich seine Freundin Flora Epiph. haer. 33, 7 wegen der letzten Geheimnisse auf die Zukunft, in welcher sie der Mittheilung der Geheimtradition werde gewürdigt werden *μαθήσῃ γὰρ θεοῦ διδόντος ἑξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.* Die Bedingung weiterer Fortschritte in dieser Richtung lautet *ἐάν γε ὡς καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς.* Er selbst bezeichnet sich § 3 als einen, welcher der Erkenntnis des Altvaters wie des Demiurgen „gewürdigt“ ist.

stand für Valentin nicht. Ein trotziges Wort, wie jene Drohung Mrc.'s, die Kirche seiner Gegner für immer spalten zu wollen, konnte über Valentins Lippen nicht kommen. Auch nach seinem Tode haben seine Schüler immer wieder Fühlung mit der Kirche zu gewinnen gesucht und sich darüber beschwert, daß man sie als Sekte betrachte[1]. Daher lag es auch nicht in der Richtung dieser Partei, sich eine eigene Bibel zu schaffen. Valentin fand seine Gedanken überall wieder und wußte sie, auch hierin den äußersten Gegensatz zu Mrc. bildend, vor allem durch das Mittel allegorischer Deutung, durch Aufdeckung des der gemeinen Menge verborgenen tieferen Sinnes aus der Schrift zu erheben, und nicht nur aus der hl. Schrift. Sehr bezeichnend ist hiefür ein oft misverstandenes Wort Valentins, welches uns Clemens nicht gerade in glücklicher Abgrenzung aufbewahrt hat[2]. In einer Homilie, deren sonstigen Inhalt wir aus der Titelangabe kaum errathen können, hatte Valentin gesagt: „Vieles von dem, was in den profanen Büchern geschrieben steht, findet sich auch geschrieben in der Kirche Gottes. Diese gemeinsamen Worte nämlich sind die aus dem Herzen stammenden, das im Herzen geschriebene Gesetz." Während die kirchlichen „Gnostiker" es liebten, in der heidnischen Literatur Anklänge an die Offenbarung aufzuspüren und diese als Zeugnisse für die christliche Wahrheit anzuführen, macht Valentin die umgekehrte Beobachtung, daß viele in der außerchristlichen Literatur bezeugte Wahrheiten auch in der Bibel zu finden seien, und erklärt gerade diese Aussagen der natürlichen Gotteserkenntnis und des allgemein menschlichen Sittengesetzes für das Wesentlichste und Wichtigste auch in den christlichen Offenbarungsurkunden. Schon aus diesem Grunde kommt den in der Kirche für heilig geltenden Schriften keine ausschließliche Auktorität zu. Wie in anderen Schriften die

1) Iren. III, 15, 1 *Hi enim ad multitudinem propter eos, qui sunt ab ecclesia, quos „communes ecclesiasticos" ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis, quod quum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communione eorum, et quum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos.* Von den valentinianischen Lehrern gilt nicht ausschließlich, aber doch vornehmlich, was Clemens strom. VII, 92 sagt: *αὐχοῦσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.*

2) Clem. strom. VI § 52 p. 767 s. Beil. XIV, 3.

wesentlichen Wahrheiten ausgesprochen sind, so können andrerseits die biblischen Schriften nicht in allen Stücken gleiche Auktorität beanspruchen. Die Regel des Valentinianers Ptolemäus, daß man alle Worte nach dem Maßstab der Lehre des Heilands bemessen müsse, können wir nicht unmittelbar auf Valentin zurückführen; aber der Grundsatz, daß auch an dem Inhalt der Bibel wie aller übrigen Literatur eine sachliche Kritik zu üben sei, ist von ihm befolgt worden. Nothwendig war das vor allem in Bezug auf das AT; denn den dort sich bezeugenden Weltschöpfer und Gesetzgeber unterschied auch Valentin von dem allein guten Gott und Vater, welcher unbekannt war, bis er durch den Sohn sich offenbarte [1], als eine untergeordnete Kraft der oberen Welt, als eine Ausgeburt der aus dem Pleroma verirrten und ihres pneumatischen Gehalts beraubten Mutter Weisheit. Darnach kann freilich der Pneumatiker nicht viel von ihm lernen, und man könnte denken, Valentin habe wie Mrc. das AT schlechtweg verwerfen müssen. Aber erstlich steht der Demiurg Valentins bei weitem nicht in dem schroffen Gegensatz zu dem durch Christus geoffenbarten Gott, wie der nur gerechte Gott Marcions. Sodann lebt und lehrt der Pneumatiker unter Psychikern, und auch die, welche den Keim zur Vollendung in sich tragen, müssen doch erst stufenweise zum Standpunkt des Pneumatikers emporgezogen werden. Dazu kann Alles, „was man in der Kirche Gottes geschrieben findet“, als Mittel dienen; auch das AT; denn der Gott desselben ist ein Abbild und ein Prophet des wahren Gottes [2]. Der wahre Gott selbst hat sich

1) Fragm. Valentini bei Clem. strom. II § 114 *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία* (Grabe spic. II, 52 wollte *παρουσία*) *ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις.* Denselben nennt er gleich darauf *ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ.* So auch Ptolemäus bei Epiph. haer. 33, 7 *ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεόν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, ὃ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν* cf. § 3. Den Gegensatz bildet dort der geringere Gott, der Demiurg und Gesetzgeber, ebenso aber auch bei Valentin In Exod. 23, 20 fand er wie auch die Marcosier (Iren. I, 19, 1) ein Zeugnis dafür, daß der Gott des AT's Urheber des Todes sei (Clem. strom. IV § 91). Sein Anblick tödtet, während von dem einzig guten Gotte angeblickt zu werden und ihn zu schauen die Seligkeit ist (Clem. str. II, § 114).

2) Clem. strom. IV § 92 p. 603 sagt in einer weiteren Ausführung oder freier gestalteten Fortsetzung eines wörtlichen Citats aus Valentin von diesem *τὸν μὲν γὰρ δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα*

des Demiurgen bedient, um durch dieses freilich unvollkommene Medium die Erlösung der pneumatischen Elemente aus der Welt anzubahnen. Dann besteht kein Grund, das AT zu verwerfen; es bedarf nur der Kritik beim Gebrauch desselben. Aber der Kritik bedarf man auch bei dem Gebrauch der evangelischen und apostolischen Schriften. Zwar der Heiland selbst steht über aller Kritik, und seine Worte sind der untrüglichste Kanon [1], und auch die Apostel haben die wahre Erkenntnis besessen; aber Christus hat doch vielfach in Herablassung zu seinen Hörern von einem niederen Standpunkt aus als seinem eigenen und eigentlichen geredet, und er hat die Wahrheit in Wort und That zugleich vor der Menge verhüllt und denen, die sie fassen konnten, enthüllt; und die Apostel haben in ihren hinterlassenen Schriften nicht Alles gesagt, was sie wußten. Daher bedürfen vor allem die Worte und Thaten Jesu der allegorischen Deutung. Die in der Kirche vorhandenen Schriften der Apostel bedürfen aber auch der Ergänzung durch die auf verborgenen Wegen von Christus und den Aposteln her sich fortpflanzende Tradition [2].

τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν. Cf. Ptolemaei epist. ad Floram (Epiph. haer. 33, 7) über den Demiurgen *αὐτὸς δὲ τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκών.* Für den von Valentin damit verbundenen Gedanken, daß der Demiurg auch Prophet des wahren Gottes sei, bietet Herakleons Deutung von Joh. 1, 3 eine Analogie. Daß die Welt durch den Logos geworden sei, soll heißen, der Logos habe dem Demiurgen nur den Anlaß und die Anregung zur Weltschöpfung gegeben und habe somit, ohne selbst Hand anzulegen, durch den Demiurgen gewirkt (Orig. in Jo. tom. II, 8 Delarue IV, 67). Der Demiurg glaubt in allem seinem Thun souverän zu sein, weil er die höheren Kräfte, deren Werkzeug er ist, nicht kennt Iren I, 5, 3; 7, 1—4. Epit. e Theodoto § 49 (Clem. Alex. ed. Potter p. 981).

1) Diesen Grundsatz predigt besonders Ptolemäus ad Floram Epiph. haer. 33, 3 u. 7.

2) Von Valentin selbst liegt kein Ausspruch vor; cf. aber die drei Stufen der Belehrung der Jünger durch Jesus Epit. e Theodoto (Clem. ed. Potter p. 985) § 66. — Irenäus läßt in seiner ersten, auf Schriften der abendländischen Valentinianer, besonders des Ptolemäus gegründeten Schilderung (I praef. § 2) die Valentinianer in Bezug auf die Äonenlehre sagen (I, 3, 1) *ταῦτα δὲ φανερῶς μὲν μὴ εἰρῆσθαι διὰ τὸ μὴ πάντας χωρεῖν τὴν γνῶσιν, μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος διὰ παραβολῶν μεμηνῦσθαι τοῖς συνιεῖν δυναμένοις οὕτως. τοὺς μὲν γὰρ τριάκοντα αἰῶνας μεμηνῦσθαι διὰ τῶν τριάκοντα ἐτῶν* (Lc. 3, 23), *ὡς προείπημεν,*

Ob Valentinus wirklich in seiner Jugend mit Männern verkehrt hat, welche noch Apostel gesehen und gehört hatten, können wir nicht mehr entscheiden; aber seine Schule rühmte sich dessen, daß Valentin noch einen persönlichen Bekannten des Paulus, einen gewissen Theodas gründlich gehört, förmlich zum Lehrer gehabt habe [1]. Es scheint, daß die auf diesen Paulusschüler zurückgeführten Lehren und besonders Schriftauslegungen später in der Schule aufgezeichnet wurden und uns zum Theil durch Clemens von Alexandrien in dem nur verstümmelt auf uns gekommenen 8. Buch der Stromateis aufbewahrt sind. Sicher aber ist, daß die Valentinianer behaupteten, ohne Kenntnis jener im engeren Kreis der Vollkommenen vorgetragenen und seither mündlich fortgepflanzten apostolischen Lehre sei es unmöglich, aus den biblischen Schriften die Wahrheit herauszufinden [2].

ἐν οἷς οὐδὲν ἐν φανερῷ φάσκουσι πεποιηκέναι τὸν σωτῆρα, καὶ διὰ τῆς παραβολῆς τῶν ἐργατῶν τοῦ ἀμπελῶνος. Beispiele der hiernach nothwendigen allegorischen Deutung nicht nur der Worte Jesu, sondern auch der Thatsachen seiner Geschichle gibt Iren. I, 1, 3; 3, 2—5; 8, 2 und behauptet das Gleiche von ihrer Behandlung des AT's I, 3, 6. Über den gemischten Charakter der Reden nicht nur der Propheten, sondern auch Jesu cf. Iren. I, 7, 3 (*ac deinceps dividunt prophetias* etc.); III, 2, 2 (bezieht sich nach III. 2, 1 theils auf Marcion, theils auf Valentin und andere Gnostiker, auf Mrc. offenbar *apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia salvatoris verbis*, auf Valentinianer *et non solum apostolos, sed etiam ipsum dominum modo quidem a demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones*) cf. IV, 35, 1. Offener als Jesus hat Paulus von den Äonen geredet (Iren. I, 3, 1 cf. 3, 4 u. 5; 8, 3). Aber auch die Apostel verbargen die tiefsten Wahrheiten vor der Menge der Christen. Die Behauptung *omnia quidem apostolos scisse, non omnia autem omnibus tradidisse* (Tert praescr. 22, ausführlicher dagegen polemisirend c. 25), ist zwar nicht dem Valentin eigentümlich, aber auch valentinianisch. Paulus habe 1 Kor. 2, 6 ausdrücklich gesagt, daß er von der Sophia nur unter den Vollkommenen rede (Iren. I, 8, 4), und eben diese Geheimlehre sei nicht schriftlich, sondern mündlich überliefert (Iren. III, 2, 1). Auf dem Wege der Succession will Ptolemäus sie geerbt haben (S. 719 A. 1).

1) Clem. strom. VII § 106 *ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.* Cf. hiezu und zu dem weiterhin oben im Text Folgenden Forsch. III, 117. 122—130. Der Titel der Excerpte aus Clemens ist *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους.*

2) Iren. III, 2, 1. Hier wie III, 2, 2 verbindet Irenäus marcionitische

Durch Berufung auf diese geheime Überlieferung, durch Ergänzung dessen, „was man geschrieben findet in der Kirche Gottes" aus jener, durch die Annahme, daß auch in den evangelischen und apostolischen Schriften Manches nur Ausdruck einer halben, niederen Wahrheit sei, sowie endlich durch eine Auslegungsweise, welche auf der Voraussetzung beruht, daß die biblischen Schriftsteller vielfach die menschliche Sprache gebraucht haben, um das Höchste und Tiefste vor der profanen Menge zu verbergen: durch diese Mittel hat Valentin mit seiner Schule sich alle Freiheit gegenüber den hl. Schriften der Kirche gesichert. Er hatte nicht nöthig, dieses oder jenes biblische Buch als unwahr oder unecht zu bekämpfen oder im einzelnen vor dem großen Publikum zu kritisiren. Es kam ihm nur darauf an, sie alle geschickt zu gebrauchen. Dem Geistreichen muß Alles dienen, während er selbst durch keinen Buchstaben sich binden läßt.

Den Unterschied zwischen Valentin und Mrc. in Bezug auf ihre Stellung zur Bibel geben Tertullian und Irenäus wiederholt so an: Während Mrc. durch Verwerfung und Interpolation der hl. Schriften sich der Überführung aus der Bibel entziehe, erreiche Valentin das Gleiche durch seine zügellose Auslegung der biblischen Schriften [1]. Und wie Tertullian in solchem Zusammen-

und valentinianische Sätze. Von den Marcioniten gilt, daß sie die hl. Schriften, worauf sich die Kirche beruft, geradezu beschuldigen *quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate*, valentinianisch dagegen ist wie besonders die Vergleichung des weiter Folgenden mit Iren. I, 8, 4 beweist, das Urtheil *et quia varie sint dictae* (sc. scripturae) *et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem . . . Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse* 1 Kor. 2, 6.

1) Die Stellen aus Iren. s. in folgender Anm. Tert. de praescr. 38 *Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit, Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum.* Auch hier, im zweiten Satz, ist *videtur* nicht = *apparet* oder *conspicitur* (so Anger, Synopsis proll. XXXV n. 3 s. oben S. 621 A. 1). Tertullian bezeichnet vielmehr, wie

hang ausdrücklich anerkennt, daß Valentin die ganze kirchliche Bibel äußerlich unangetastet lasse, so betont auch Irenäus dies als etwas Charakteristisches für die Valentinianer, daß sie sich zu den hl. Schriften mit Einschluß der atl. bekennen[1]. Eher eine unerlaubte Vermehrung, als eine Verkürzung der hl. Schriften wird ihnen, wie nachher noch näher zu zeigen ist, zum Vorwurf gemacht.

Inwieweit nun dieses Urtheil in Bezug auf Valentin selbst zutreffe, ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Die Überreste der eigenen Schriften des Stifters sind dazu zu dürftig, und die Berichte der katholischen Gegner stützen sich meist auf die Schriften der Schüler, beziehen sich daher auch nicht unmittelbar auf Valentin, sondern auf die Valentinianer. Diese aber bildeten nicht eine durch gleiches Bekenntnis zusammengehaltene Gemeinde, sondern eine in verschiedene Richtungen sich verzweigende Schule. Man unterschied eine italische und eine anatolische Lehre innerhalb des Valentinianismus. Als Hauptvertreter der ersteren werden von Hippolytus Herakleon und Ptolemäus, als Anhänger der letzteren Axionikus und Bardesan genannt, und als wesentlichster Unterschied angegeben, daß die

das Weitere zeigt, die äußere Thatsache, daß Valentin von der ganzen Bibel Gebrauch macht, als einen bloßen Schein, weil eine willkürlich ausgelegte Bibel nicht mehr die ganze, unversehrte Bibel ist, und weil Valentin durch Leugnung des schlichten Wortsinns und Einmischung seiner Spekulation nur noch viel ärger und arglistiger die Wahrheit angetastet und die Bibel ihrer Integrität beraubt habe. — Cf. ferner praescr. 30 (nach einer Bemerkung über Marcions Trennung des NT's vom A) *Item Valentinus aliter exponens et sine dubio emendans hoc nomine, quicquid emendat, ut mendosum retro alterius* (al. *anterius*) *fuisse demonstret.* — de resurr. 63 (in Anrede an den Häretiker in collectivem Sinne) *sermonem dei, qui caro factus est, vel stilo vel interpretatione corrumpens, arcana etiam apocryphorum superducens, blasphemiae fabulas.*

1) Iren. I, 3 6 *καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν κτλ.* III, 12, 12 (nach Erwähnung der marcionitischen Schriftverstümmelung und offenbar mit besonderer Beziehung auf die Valentinianer) *Reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus in primo libro.*

Occidentalen Jesu einen psychischen, des Geistempfangs bei der Taufe und der Auferweckung vom Tode bedürftigen Leib zuschrieben, die Orientalen dagegen einen von Haus aus pneumatischen, also schon diesseits über die Bedingungen des gemeinmenschlichen Lebens erhabenen Leib[1]. Vergleicht man ein Fragment Valentins, worin sich eine stark doketische Anschauung von dem leiblichen Leben Jesu ausspricht, so bestätigt sich in diesem Punkte, was Tertullian im Gegensatz zu allen anderen von ihm genannten, jedenfalls vorwiegend dem Abendland angehörigen Valentinianern sagt, daß zu seiner Zeit nur noch Axionikus in Antiochien das Andenken Valentins durch treue Bewahrung seiner ursprünglichen Lehre ehre[2]. Die abendländischen Valentinianer scheinen nicht nur in diesem Punkt die ursprüngliche Lehre und Ausdrucksweise der Schule durch Annäherung an die kirchliche Denkweise gemildert zu haben. Dieses Streben könnte auch auf die Stellung zur Schrift von Einfluß gewesen sein. Auch in dieser Beziehung würde dann die morgenländische Schule als die treuere Erbin Valentins anzusehen sein. Hat Clemens „die anatolische Lehre" aus Schriften dieser Schule geschöpft und Grund zu seiner Überzeugung gehabt, daß das eine schon zu Valentins Lebzeiten ausgebildete Lehre sei[3], so reicht unsere Kunde von diesem Zweig der Schule höher hinauf, als wir die italische Schule mit Sicherheit hinaufverfolgen können. In der That zeigt die Lehrweise und Sprache in den Epitomae ex Theodoto im Vergleich mit den literarischen Reliquien der italischen Valentinianer ein morgenländisches und sehr altertümliches Gepräge. Ebenso die hier durchblickenden kirchlichen Zustände. Die Zuversicht, mit welcher hier auf die Heilungen und Weissagungen in der Kirche als notorische Thatsachen der Gegenwart und selbstverständliche Folgen der Ausgießung des Geistes über alle Glieder der Kirche hingewiesen wird (§ 24), weist in hohes Altertum zurück. Nahe

1) Hippol. refut. VI, 35. Schon VI, 29 hatte er Herakleon und Ptolemäus als die ihm näherstehenden oder genauer bekannten Valentinianer mit Valentin als eine Schule zusammengefaßt.

2) Tert. c. Valent. 4 *Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur.* Das Frgm. Valentins bei Clem. strom. III § 59 p. 538, ferner Epit. ex Theodoto § 1. 26, auch Tert. de carne Christi 15 im Gegensatz zu c. 10 ff.

3) Forsch. III, 123–125. Cf. Beil. XIV, 7.

genug stehen der Zeit nach auch die Häupter der italischen Schule ihrem Meister. Von Herakleon hatte Origenes gehört oder gelesen, daß er ein persönlicher Bekannter Valentins gewesen sei[1]; und es besteht kein Grund dies zu beanstanden, da Valentinus bis gegen 160 in Rom gelebt hat, Herakleon aber schon von Irenäus (II, 4, 1) um 185 neben Ptolemäus als ein bekannter Anhänger der valentinianischen Äonenlehre genannt wird. Clemens, welcher Schriften von ihm citirt, nennt ihn den angesehensten Mann von der Schule Valentins[2]; und Origenes hat uns in seinem Commentar zum Johannesev. umfängliche exegetische Erörterungen Herakleons aufbewahrt[3]. Sichere Spuren von Benutzung seiner Schriften finden wir sonst nicht[4]. Von Ptolemäus, über dessen Zeit wir auch nichts anderes sagen können, als über die des Herakleon, daß er nämlich einige Zeit nach Valentins Auftreten in Rom (c. 140) und einige Zeit vor Abfassung der Ketzerwiderlegung des Irenäus (c. 185) sich als Lehrer hervorgethan hat, besitzen wir ein Sendschreiben an „seine schöne Schwester" Flora über den Ursprung des mosaischen Gesetzes. Dazu kommt der in sich geschlossene Bericht des Irenäus in lib. I, 1–10; denn wenn dieser als Quelle seiner folgenden Darstellung der valentinianischen Lehre neben persönlichen Berührungen mit einigen Anhängern derselben Schriften von Männern nennt, welche sich selbst (in diesen Schriften) Schüler Valentins nennen, so zeigt die gleich folgende Erwähnung des Ptolemäus, daß er diesen wenigstens hauptsächlich dabei im Auge hat[5]. Eine ausführliche, in direkter Redeform mitgetheilte

1) Orig. in Jo. tom. II, 8 *τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα.*

2) Clem. strom. IV § 73. 74 p. 595 f.; ecl. § 25 p. 995.

3) Zuletzt zusammengestellt von Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 473—498.

4) Tert. c. Valent. 4 kennt ihn wenigstens dem Namen nach. Hippol. ref. VI in der Kapitelübersicht p. 232 ed. Gotting. stellt ihn mit Secundus und Ptolemäus zusammen hinter Valentin. Dem entspricht aber nicht deutlich die nachfolgende Ausführung; denn c. 29 wird nicht zwischen Valentinus einerseits und Herakleon und Ptolemäus andrerseits unterschieden, und dagegen c. 38 über Secundus nach Irenäus besonders gehandelt. Die von Pseudotert. haer. 14, Philaster haer. 41; Epiph. haer. 36 benutzte Grundschrift kann über Herakleon nur wenig gesagt haben, namentlich keine deutliche Angabe über das chronologische und das Schülerverhältnis zu anderen Valentinianern.

5) Iren. I praef. § 2 *ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν,*

Erörterung über den johanneischen Prolog wird am Schluß ausdrücklich auf Ptolemäus zurückgeführt [1]. Von den wohl etwas späterer Zeit angehörigen Valentinianern Theotimus, der sich um allegorische Deutung des mosaischen Gesetzes bemüht hat [2], und Alexander [3], welcher einen Commentar über den Galaterbrief und vielleicht noch andere Briefe des Paulus geschrieben hat, besitzen wir leider weder eigene Worte noch genauere Berichte Anderer. Von größerer Bedeutung für uns ist nur noch Marcus, der sich einen Verbesserer seines Meisters Valentinus nannte [4].

Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλών. Das Werk Herakleons, welches er benutzt hat, citirt Origenes in Jo. tom. VI, 8 (Delarue IV, 117) *ἐν οἷς καταλέλοιπεν ὑπομνήμασιν.* Es läge daher nahe, den Irenäus hieran denken zu lassen, und er kann unter dem ziemlich unbestimmten Namen *ὑπομνήματα* jenes Werk Herakleons mitgemeint haben; aber hauptsächlich an Ptolemäus zu denken, nöthigt der Satz *τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ* (lat. *δὲ*) *τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν.* Die Grenze des Abschnitts, worauf sich dies bezieht, bildet der Übergang zur Lehre Valentins selber und anderer Schüler desselben I, 11, 1. Weniger sicheren Anhalt gibt die Erwähnung des Ptolemäus II, 22, 5; gar keinen die in II, 4, 1; 28, 9. Wenig Bedeutendes über ihn enthält I, 12, 1. Daß Irenäus ihn besonders berücksichtigt, wird darin begründet sein, daß er sich gerade mit Anhängern des Ptolemäus persönlich berührt hatte.

1) Iren. I, 8, 5 s. Beil. XIV, 4.

2) Tert. c. Valent. 4 *Multa circa imagines legis Theotimus operatus est.* Cf. die Lehren der Marcosier Iren. I, 18.

3) Tert. de carne 16. Er hatte die Psalmen Valentins als Auktorität angeführt (l. l. 17) und wird doch wohl identisch sein mit dem *Alexander vetus haereticus*, welchen Hieron. praef. comm. in Gal. (Vallarsi VII, 370) unter den Verfassern kurzer Commentare zum Galaterbrief nennt, die er gelesen habe.

4) Iren. I, 13, 1, sein Wirken in Kleinasien 13, 5, seine Schüler *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας* 13, 7, das Gedicht des *θεῖος* (nachher *θεοφιλής*) *πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας* 15, 6. Die Nachricht des Hieronymus, wonach der von Irenäus bestrittene Gnostiker ein Egypter gewesen sei (in Isaiam lib. XVII, Vallarsi IV, 761), ist durchaus werthlos; denn Hieronymus beruft sich hier wie anderwärts (ep. 75 ad Theodoram, Vall. I, 454) auf Irenäus für mehr als eine Thatsache, welche Irenäus nicht bezeugt. Marcus soll ein Schüler des Basilides gewesen, soll selbst nach Gallien, dann auch nach Spanien, nicht nur an die Rhone, sondern auch an die Garonne gekommen sein. Und alles

Da er in Kleinasien seine Wirksamkeit entfaltet hat, und wir nur von seinen Schülern hören, daß sie im Abendland, unter anderem auch in der Rhonegegend Anhänger zu gewinnen suchten, so wird er vor Valentins Übersiedelung nach Rom dessen Schüler gewesen sein und noch gleichzeitig mit Valentins römischem Wirken seine Thätigkeit als Lehrer und Taschenspieler begonnen haben. Das wird auch dadurch bestätigt, daß ein katholischer Christ, zu welchem Irenäus als zu einem göttlichen und gottgeliebten Greise emporschaut, wahrscheinlich einer der kleinasiatischen Lehrer des Irenäus, den „Götzenfabrikanten" Marcus bereits in einem Lehrgedicht bestritten hatte. Auch in seinen Lehrformen zeigt Marcus trotz seiner bewußten Selbständigkeit manche Spuren der ursprünglichen Lehre Valentins, welche bei Ptolemäus und Herakleon verwischt und dagegen in der „anatolischen Lehre" bei Clemens erhalten sind. Marcus war ein phantastischer Orientale, wahrscheinlich ein geborener Syrer; denn die von Irenäus aufbewahrten fremdsprachigen Formeln[1], welche bei einigen Marcosiern im Gebrauch waren, sind aramäisch und sicherlich nicht von den nach Westen gezogenen Schülern des Marcus, sondern von ihm selbst ersonnen. Dagegen, daß er schon um 150 in Kleinasien als ein über seinen Lehrer Valentin hinausgeschrittener Schüler selbständig aufgetreten ist, läßt sich auch das nicht geltend machen, daß Irenäus durchweg im Präsens von ihm redet. Selbst wenn daraus folgte, daß Marcus noch am Leben war, als Irenäus so schrieb, brauchte er doch kaum

dies soll Irenäus vor 300 Jahren in seinem Buch gegen alle Häresien geschrieben haben (ep. 75). Hieronymus polemisirt hier gegen die Priscillianisten und verwechselt den einer viel späteren Zeit angehörigen Marcus aus Memphis (Sulpic. Severus, Chron. II, 46) mit dem alten Gnostiker. Daß auch dieser wie sein angeblicher Lehrer mit dem egyptischen Namen Kolarbasus (Hilgenfeld, Ketzergesch S. 288) ein geborener Egypter war, ist natürlich möglich. Aber die geschichtlichen Fingerzeige weisen nach Kleinasien, von wo der Anhang des Marcus vermöge der ursprünglichen Beziehungen zwischen den Kirchen dieser beiden Länder sich nach Gallien verbreitete.

1) Iren. I, 21, 3. Die Bezeichnung derselben als ἑβραϊκὰ ὀνόματα ist ungenau; die griechische Übersetzung, welche Irenäus beifügt, enthält nur wenig Richtiges. Die Umschreibung ins Syrische, welche Harvey z. d. St. gibt, wird der Verbesserung bedürftig sein; zweifellos aber ist, daß wir hier Syrisches vor uns haben.

älter als Irenäus selbst zu sein. Aber die Ausdrucksweise des Irenäus erklärt sich auch ohnedies daraus, daß Irenäus nicht nur nach den Lehren und Bräuchen seiner Schüler im Abendland und nach mündlichen Erkundigungen, sondern auch nach einer Schrift des Marcus selbst [1] über ihn berichtet. Wir haben nicht gerade umfangreiche, aber doch sehr mannigfaltige und dadurch sichere Mittel, um festzustellen, welches die hl. Schriften der Kirche waren, welche Valentin in den Dienst seiner Spekulation gestellt hat; denn das, worin alle durch Lehre und Heimat getrennten Zweige der valentinianischen Schule [2] um 140—180 übereinstimmen, muß ihnen aus der gemeinsamen Wurzel, der Lehre und Praxis des Stifters zugeflossen sein.

Was zunächst den Gebrauch des AT's anlangt, so tritt für die oberflächliche Betrachtung nicht sofort ein Unterschied zwischen den Valentinianern und den Katholiken hervor. Ohne jede Andeutung einer feindlichen Stellung zum AT überhaupt oder zu einzelnen Theilen desselben, werden von allen Zweigen der Schule nicht selten Gesetz und Propheten citirt und ausgelegt. „Prophetisch" ist das AT von Anfang bis zu Ende [3]. Es weissagt

1) Dahin gehört der ganze Inhalt von Iren. I, 14 u. 15. Schon 15, 5 ist ein förmlicher Abschluß erreicht; 15, 6 ist ein Epilog. In c. 16—21 wird nach anderen Quellen und mündlichen Nachrichten über die Marcosier berichtet, gelegentlich mit Hinweis auf Mannigfaltigkeiten der Ansicht unter ihnen, so daß nicht zu entscheiden ist, wieviel auf Rechnung des Marcus selbst zu setzen ist.

2) Ich bezeichne im Folgenden mit Epit. 1—86 die Excerpte des Clemens aus der anatolischen Lehre und Theodotus, mit Marc.[1] 14 u. 15 die Mittheilungen des Irenäus I, 14 u. 15 aus der Schrift des Marcus, mit Marc.[2] die Berichte über die Marcosier Iren. I, 13 u. 16—21, mit Ptol.[1] das Fragment des Ptolemäus bei Iren. I, 8, 5, mit Ptol.[2] § 3—7 den Brief an Flora bei Epiph. haer 33, 3—7, mit Ptol.[3] 1—7 die hauptsächlich auf die Schule des Ptolemäus bezüglichen Mittheilungen bei Iren. I, 1—6, mit Herakleon II. VI etc. die von Origenes in den tomi II. VI. X. XIII. XIX. XX aufbewahrten Fragmente des Herakleon. Die nur unsicher einer bestimmten Zeit und Richtung zuzuweisenden Valentiniana bei Hippol. refut. VI, 21—38 resp. bis 55 citire ich unter deutlicher Bezeichnung.

3) Epit. 47 *φησὶν ὁ προφητικὸς λόγος*, folgt Gen. 1, 2; epit. 50 in Bezug auf den vom Schöpfer eingehauchten Lebensodem, welcher zur lebendigen Seele wurde (Gen. 2, 7), *ὅπερ εἶναι καὶ αὐτὸς* (sc. *ὁ δημιουργός*) *ἐν ταῖς προφητικαῖς γραφαῖς ὁμολογεῖ*. Epit. 62 in Bezug auf

auf Christus, freilich nicht direkt und bewußter Maßen auf den „Heiland“ des christlichen Glaubens, sondern auf den psychischen Christus [1]; aber dieser bildet nicht wie der Christus des Demiurgen bei Marcion einen feindlichen Gegensatz zum Heiland der Seelen, sondern ist dessen Kleid, Bild und Erscheinungsform. Die im AT niedergelegte Offenbarung des Demiurgen hat eine positive Beziehung zu derjenigen des NT's. Vom Geist getrieben haben die Propheten geredet [2]. Ihnen oder gar dem Demiurgen unbewußt, enthüllen die Urkunden seiner Offenbarung die tiefsten Geheimnisse, besonders die mosaische Urgeschichte [3], aber auch die Cerimonialgesetzgebung [4]. Es gilt nur, diese Schätze durch kunstreiches Verfahren zu heben. Es mag eine Entdeckung des Ptolemäus sein, wenn er an der Hand der Lehre Jesu im Gesetz des Pentateuchs drei Bestandtheile unterschied: 1) das Gesetz Gottes des Weltschöpfers, 2) die Gebote Moses, welche zum Theil mit jenem in offenbarem Widerspruch stehen, 3) die in den Text des Pentateuchs eingedrungenen Satzungen der Ältesten, gegen welche schon ein Jesaja geeifert hat. Dagegen entspricht der allgemeinen Praxis der Valentinianer die weitere Dreitheilung des ersten jener Bestandtheile 1) in das reine und eigentliche Gesetz, welches Jesus nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen und zur Vollendung zu führen gekommen ist, 2) das mit Ungerechtigkeit gemischte Recht, welches Jesus aufgehoben hat und 3) die typischen, symbolischen und allegorischen Elemente, welche angesichts der jetzt erschienenen Wahrheit, welche

---

Gen. 2, 23 *ἠλληγόρησεν ἡ προφητεία* cf. § 51; Epit. 59 *οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος*. Sehr bezeichnend ist auch, daß die Valentinianer, man darf bei Vergleichung von Iren. II, 22, 5 extr. sagen insbesondere Ptolemäus, ihre Meinung von einer nur einjährigen Lehrwirksamkeit Jesu direkt auf Jesaja 61, 2 gründeten, statt auf Lc. 4, 19, wodurch ihnen die prophetische Stelle doch erst bedeutsam geworden war.

1) Epit. 58—62 cf. 43, wo besonders das Citat aus Jesaja 9, 5 bezeichnend ist.

2) Epit. 24 *ὃ κατὰ εἷς (καθεῖς) τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη*. Marc.[2] 18, 1 *οὕτως ὑπὸ τοῦ πνεύματος τὴν τριακοντάδα διὰ Μωυσέως εἰρῆσθαι διδάσκουσιν*.

3) Epit. 21. 47—51. 54. 55; Marc.[1] 14, 6. 8; Marc.[2] 18. 19.

4) Marc.[2] 18, 2. 4; Ptol.[2] § 5; Herakleon XIII, 19. Über Theotimus s. oben S. 728 A. 2.

sie im voraus dunkel andeuteten, ihre verbindliche Kraft verloren haben und nur noch eine lehrhafte Bedeutung besitzen. Gerade diese letzten Elemente des Gesetzes und der Geschichte des AT's sind ein Stoff, welcher sich vorzüglich dazu eignet, die nur Glaubenden für das Erkennen vorzubereiten. Auch die abendländischen Valentinianer, welche wohl nicht ohne Einfluß des in ihrer Umgebung mächtigen Marcionitismus schroffere Urtheile über das ganze AT und das Judentum wagten [1], haben darum doch nicht auf solche Benutzung des AT's verzichtet.

Viel wichtiger jedoch war es für alle Zweige der Schule, in den Worten Jesu und den Schriften der Apostel ihre Lehre als vorhanden nachzuweisen. Apostolische Lehre und Worte Jesu zugleich fanden sie im Johannesev. verbunden, von welchem sie einen ausgedehnten Gebrauch machten [2]. Ptolemäus leitet eine Besprechung des johanneischen Prologs, in welcher Jo. 1, 1—5. 14 buchstäblich angeführt und 1, 18 berücksichtigt wird, mit den Worten ein: „Indem Johannes, der Jünger des Herrn, die Entstehung des Alls aussagen will, bei welcher der Vater Alles aus sich hervorbrachte (*προέβαλε*), setzt er eine gewisse *ἀρχή* voraus, das erste von Gott Erzeugte, welches er auch Sohn und eingeborenen Gott genannt hat, in welchem der Vater Alles keimartig aus sich hervorgebracht hat“ [3]. Noch

1) Besonders nach Hippol. VI, 33. 35: Auf die nur von dem thörichten Demiurgen inspirirten thörichten Propheten bezieht sich Jo. 10, 8, trotzdem wird von derselben Richtung Psalm 111, 10 als *γραφή* citirt und in mehr als einer anderen Stelle des AT's verborgene Weisheit gefunden Hippol. VI, 32. 34. Diese schroffere und doch inconsequente Stellung ist auch diejenige des Herakleon (VI, 12 Delarue IV, 120 f. tom. VI, 23. XIII, 10 f. 15—20. 59), dessen Lehre Hippolytus hier wahrscheinlich vor Augen hat. Dagegen schöpft er VI, 36 aus einer anderen, dem AT viel freundlicheren Quelle, wonach der Demiurg von der Sophia sich hat belehren lassen und das Geheimnis nach Exod 6, 3 nur verborgen hat

2) Iren. III, 11, 7 *Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum, ex ipso detegentur* etc.

3) Iren. I. 8, 5, in Bezug auf den Text s. Beil. XIV, 3. Unter den vielleicht nur aus Schriften von Schülern des Ptolemäus geschöpften Citaten ist besonders hervorzuheben Iren. I, 8, 2 *ἐν τῷ εἰρηκέναι* (sc. *τὸν κύριον*) „*καὶ τί εἴπω, οὐκ οἶδα*“ Jo. 12, 27. Ferner ist zu beachten, daß die Valentinianer insgemein von Tert. de carne Christi 19 der Textfälschung angeklagt werden, weil sie Jo. 1, 13 richtig lasen *οἳ* . . .

zweimal nennt er den Verfasser des Prologs, in welchem er die ganze obere Ogdoas des valentinianischen Äonensystems ausgedrückt oder angedeutet findet, mit seinem Namen Johannes. Anderwärts führt derselbe Ptolemäus Jo. 1, 3 als Zeugnis eines Apostels an gegen die Behauptung, daß die Weltschöpfung wie die Gesetzgebung ein Werk des Bösen sei[1]. Als Jünger und Apostel kannte auch Herakleon den Evangelisten Johannes. Nicht der Täufer, wie Andere wollten[2], sondern der Jünger habe die Worte Jo. 1, 18 gesprochen: denn jener habe noch nicht vernommen, was der im Schooß des Vaters Seiende den Aposteln erzählt habe. Es war ein fortlaufender Commentar zum Ev. des Johannes, aus welchem Origenes seine umfangreichen Mittheilungen über Herakleons Auffassung mancher Stellen dieses Ev. mittheilt[3]. Denn die Erörterungen erstrecken sich auf die äußerlichsten Momente der Geschichtserzählung; von großen Abschnitten wie z. B. c. 4 haben wir zu fast allen Stücken Bericht über Herakleons Deutung[4]; und schon die Ausdrucksweise des Origenes schließt die Möglichkeit aus, daß Herakleon etwa nur im Zusammenhang eines theologischen Werks von allgemeinerem Charakter größere Abschnitte des 4. Ev. nahezu vollständig besprochen hätte. Wo Herakleon an diese oder jene Stelle des Ev. kommt, und zu den betreffenden Stellen hat er sich nach Origenes so oder so geäußert[5]. Gelegentlich bemerkt

ἐγεννήθησαν und nicht wie Tertullian mit vielen Occidentalen *ὅς* . . *ἐγγενήθη*; cf. Sabatier und Tischendorf z. d. St.

1) Epiph. haer. 33, 3 s. Beil. XIV, 5.

2) So Origenes in Jo tom. VI, 2, wo er dies über Herakleon mittheilt. Die Widerlegung wurde ihm leicht, weil Herakleon v. 16. 17 als Fortsetzung der Rede des Täufers aufgefaßt hatte. Die nothwendige Textverbesserung geben schon Grabe und Delarue vol. IV, 102.

3) Aus der Bezeichnung des Werks als *ὑπομνήματα* (Orig. in Jo. tom. VI, 8) = *commentarii* (z. B. Iren. I praef. § 2 graec. et lat.) ist bei der Weitschichtigkeit des Gebrauchs des griechischen wie des lateinischen Wortes nichts zu schließen.

4) Nach Orig. in Jo. tom. XIII, 10—51 hat Herakleon berücksichtigt 4, 8 (nachträglich zu 4, 31). 11 (zu 4, 33). 12. 14—42. 46b—54. Ebenso haben wir zu 2, 12—20 eine jeden Satz und die äußerlichsten Umstände berührende Erklärung bei Orig. tom. X, 9—22

5) Orig. tom. II, 15 *κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων*, tom. VI, 8 *ὁ δὲ μὴ ἐπιστήσας τοῖς τόποις*, tom. VI, 38 *ἐν τῷ τόπῳ ὁ Ἡρακλέων γενόμενος*, tom XIII, 10 *ἴδωμεν καὶ τὰ Ἡρακλέωνος εἰς τοὺς τόπους*, XIII, 51 etc.

Origenes sogar, daß Herakleon über eine Stelle sehr flüchtig oder gänzlich schweigend hinweggegangen sei [1]. Daß wir von diesem valentinianischen Commentar nicht noch viel mehr besitzen, hat seinen Grund einmal in der sehr unvollständigen Erhaltung des Commentars des Origenes [2], in welchem uns das Wenige aufbewahrt ist, sodann aber darin, daß Origenes gelegentlich die Geduld zu weiteren Mittheilungen und Widerlegungen verloren hat [3].

Die gleiche Vertrautheit mit dem 4. Ev., wie bei den Häuptern der wieder in sich gespaltenen italischen Schule, finden wir bei dem Asiaten Marcus und bei den Vertretern der anatolischen Schule. Ohne in die Abgründe der Äonenlehre hinabzusteigen, erkennt doch Jeder sofort Jo. 1, 1. 14. 17; 14, 6 als Grundlage der mysteriösen Darstellung des Marcus: In dem Drang, sein unaussprechliches Wesen zum Ausdruck und sein unsichtbares Wesen zur Gestaltung zu bringen, spricht der Vater ein ihm selber gleiches Wort aus sich heraus, welches dann nachmals zu dem menschlichen Namen Jesus Christus wurde. Als aber der aus sechs Buchstaben bestehende Name Jesus offenbar wurde, nämlich der, welcher sich mit Fleisch bekleidete, um den Menschen sinnlich wahrnehmbar zu werden, da hörte die vorige Unwissenheit der Menschen auf, und sie stiegen aus dem Tode zum Leben empor, indem ihnen dieser Name ein Weg zum Vater der Wahrheit wurde [4]. Auf Jo. 19, 14. 16 fußte Marcus, wenn er es bedeutsam fand, daß wie die Schöpfung des Menschen auf den 6. Tag, so auch die Heilsveranstaltung auf den 6. Wochen-

1) Tom. VI, 8 *ἀνεξετάστως παρελήλυθε τὰ τοιαῦτα, σφόδρα ὀλίγα καὶ μὴ βεβασανισμένα ἐν τοῖς ἑξῆς εἰπών.* tom. XIII, 34 zu Jo. 4, 32 *οὐδὲν δὲ πρὸς τὴν λέξιν ὁ Ἡρακλέων.*

2) Über Jo. 5—7 haben wir nichts von Herakleon, aber auch nichts von Origenes; es fehlen tom. XIV—XVIII; Einiges zu Jo. 8, 20—21. 37. 44. 50 nebst beiläufigen Bezugnahmen auf Jo. 5, 22. 45; 10, 26 findet sich in Orig. XIX und XX. Wenn auch in den allein noch erhaltenen tom. XXVIII und XXXII nichts von Herakleon vorkommt, so darf man daraus nicht mit Sicherheit schließen, daß der Commentar unvollständig geblieben ist.

3) Tom. VI, 38 Delarue IV p. 159; daher erst wieder tom. X, 9 p. 170 eine nächste Anführung aus Herakleon.

4) Iren. I, 14, 2. 4; 15, 2. An letzterer Stelle ist der griech. Text maßgebend.

tag, die Paraskeue, und deren Hauptstück in die 6. Stunde, da Christus ans Kreuz genagelt ward, gefallen sei[1]. Wenn nicht Marcus selbst, so waren es wenigstens seine Schüler, welche die Zehnzahl der Apostel, welchen der Auferstandene in Abwesenheit des Thomas erschienen sei, ebenso bedeutsam fanden als alle Zehnzahlen des AT's oder die volle Zwölfzahl der Apostel[2]. Es entspricht nur dem größeren Umfang der durch Clemens erhaltenen Reliquien der anatolischen Lehre, daß uns hier die Ausbeutung des johanneischen Ev. in viel zahlreicheren und deutlicheren Stellen entgegentritt. Es ist auch hier wieder vor allem der Prolog[3], welcher für die Lehre der Schule nutzbar gemacht wird, und auch diesen Orientalen aus der Zeit Valentins ist es ein Apostel, welcher die Unterscheidung zwischen *μονογενής* und *ὡς μονογενής* macht, und welcher von dem wahren Lichte spricht, welches jeden Menschen erleuchtet. Aber auch aus vielen anderen Stücken des 4. Ev. werden Worte Jesu und Thatsachen genug angeführt[4].

1) Iren. I, 14, 6 cf. dagegen Mr. 15, 25. 33; Mt. 26, 45; Lc. 23, 44.

2) Iren. I, 18, 3 cf. Jo. 20, 19–24; die Zwölfzahl der Apostel 18, 4; 20, 2.

3) Epit. 6 wird Jo. 1, 1. 3 (Schluß). 4 (Anfang). 18ᵇ citirt, § 7 *ὁ δὲ ἐνταῦθα ὀφθεὶς οὐκ ἔτι μονογενὴς ἀλλ' „ὡς μονογενής“* (Jo. 1, 14) *πρὸς τοῦ ἀποστόλου προσαγορεύεται· „δόξαν ὡς μονογενοῦς“* cf. das *προσαγορεύεσθαι* § 6, welches dann durch *δηλοῖ λέγων* (sc. der Evangelist) ausgeführt wird. Ferner § 41 (*τὸ φῶς*) *περὶ οὗ ὁ ἀπόστολος λέγει· „ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον“* (Jo. 1, 9), § 45 als selbstverständlich gültiger Beweis: *πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ γέγονεν καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν* (Jo. 1, 3). Auf Jo. 1, 32 f. und nicht auf die synoptischen Parallelen geht es zurück, wenn die Valentinianer Epit. 15 die Taube deuten als *τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρὸς τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα.*

4) Mit Übergehung von Solchem, was auch auf die Synoptiker zurückgehen könnte, sind folgende Stellen nachzuweisen: Jo. 3, 29 Epit. 65 (freie, aber beinah jedes Wort berücksichtigende Anspielung; die gleichzeitige Benennung des *φίλος τοῦ νυμφίου* als *ἀρχιτρίκλινος* setzt wahrscheinlich eine allegorische Deutung von Jo. 2, 8 f. auf den Täufer voraus); c. 10, 7 Epit 26 (als Wort Jesu); c. 10, 11 f. Epit. 73; c. 10, 17 f. Epit. 1 (wahrscheinliche Anspielung im Anschluß an Lc. 23, 46); c. 10, 30 Epit 61 init.; c. 14, 6 cf. 11, 25 Epit. 6, deutlicher Epit. 61; c. 19, 34 Epit. 61 (*διὰ τῶν ἐκρυέντων ἐκ τῆς πλευρᾶς*); c. 19, 36. 37 Epit. 62 (*ἵνα ἴδωσιν εἰς ὃν ἐξεκέντησαν . . . ὀστοῦν γὰρ αὐτῷ οὐ συντριβήσεται*); c. 20, 22 Epit. 3.

Schon daraus, daß dieses von allen nach Zeit, Ort und Lehre von einander verschiedenen Sprößlingen Valentins mit sichtlicher Vorliebe als Gegenstand der Auslegung und beweiskräftige Auktorität, als Werk des Apostels und Jüngers Jesu behandelt worden ist, ergibt sich, daß der Meister, welcher die Anfänge der Spaltungen in seiner Schule noch miterlebt hat, auf dieses Ev. ein großes Gewicht gelegt hat. Aber nicht nur diese Beurtheilung des Buchs, auch gewisse Auffassungen einzelner Stellen stellen sich als ein gemeinsames Erbstück der getrennten Schulen heraus. Der Abendländer Ptolemäus und die Orientalen bei Clemens finden in Jo. 1, 18 den valentinianischen Äon mit dem Namen *Μονογενής*, beide identificiren diesen mit der *ἀρχή* in Jo. 1, 1 und unterscheiden ihn von dem *Λόγος*, welcher einem anderen der obersten 8 Äonen seinen Namen gegeben hat. Beide citiren dafür Jo. 1, 14, nur daß die Orientalen auf das derartige *ὡς μονογενοῦς* im Unterschied von *μονογενής* noch ausdrücklicher hinweisen. Beide betonen es, daß der *Μονογενής* 1, 18 Gott genannt werde, und haben an dieser schon in alter Zeit vielfach verschieden gelesenen Stelle den gleichen Text gefunden[1]. Also die Verwerthung des johanneischen Prologs für die Lehre von den 8 obersten Äonen des Systems hat sich von Valentin auf die vor seiner Übersiedelung nach Rom im Orient begründete Schule, wie auf die später in Italien gewonnenen Schüler fortgeerbt. Valentin selbst hat seiner Lehre solche exegetische Grundlage gegeben. Ohne eine verehrungsvolle Stellung Valentins zum Johannesev. hätte sein System, die Kunstsprache seiner spekulativen Lehre gar nicht entstehen können. Ich weiß nicht, ob es schon Jemand versucht hat, die Namen der acht obersten Äonen aus einer innerlich veranlaßten Entwicklung ihrer Begriffe zu erklären; gelingen würde es Niemand[2]. Der seit alten

1) Iren. I, 8, 5 cf. Epit. 6. 7 s. Beil. XIV, 7. Ob auch Herakleon Jo. 1, 18 *μονογενὴς θεός* las, läßt sich aus Orig. tom. VI, 2 nicht ersehen. Abgesehen von dem allgemeinen Charakter der Epitomae ist an eine Abhängigkeit des Clemens von dem bei Irenäus aufbewahrten Fragment des Ptolemäus auch deshalb nicht zu denken, weil ein Wortanklang an dieses bei Clemens nicht zu finden ist, und weil in der Quelle des Clemens die von Ptolemäus nur gestreifte Stelle Jo. 1, 18 förmlich citirt und außerdem Jo. 14, 6 zu Jo. 1, 4 herangezogen wird, was Ptolemäus nicht thut.

2) Die Namen der Ogdoas sind nach der authentischen Darstellung

Zeiten verwendete Logosbegriff forderte, sofern das göttliche Urwesen das Subjekt des Redens sein soll, mit einer gewissen Nothwendigkeit den Begriff des Schweigens Gottes[1]; sofern aber das Urwesen als Objekt des Redens gedacht wurde, dessen Nichtausgesprochensein als seine Voraussetzung. Es ließe sich daher eine lediglich auf Grund des Logosbegriffs entstandene Spekulation begreifen, welche ein unausgesprochenes Wesen mit dem Correlatbegriff des Schweigens an die Spitze stellte und darauf unmittelbar ein Reden und ein Ausgesprochenwerden, einen Logos im aktiven und passiven Sinne folgen ließe. Valentins Schema dagegen, welches diese beiden zusammengehörigen Paare durch ein anderes Paar trennt und ferner als zweites und drittes Paar je zwei einander völlig fremde Begriffe wie „Vater (oder Eingeborener) und Wahrheit", „Logos und Leben" zusammenordnet, erweist sich als ein künstliches Machwerk, das seine Gestalt durch Rücksicht auf eine fremde, als maßgebend geltende Gedankenreihe gewonnen hat. Es ist lediglich die in Jo. 1, 1—4 vorliegende Verbindung von *λόγος* und *ζωή*, welche das dritte Paar von Valentins Ogdoas geschaffen hat, und die orientalischen Valentinianer haben nicht einer originalen Schöpfung ihres Meisters nachträglich eine exegetische Stütze untergeschoben, sondern haben die Quelle, aus welcher Valentin schöpfte, aufgedeckt, indem sie auf Jo. 1, 4 und 14, 6 hinwiesen[2]. Aus letzterer Stelle in Verbindung mit Jo. 1, 17 stammt auch die Personification der *ἀλήθεια*. Hat ferner schon Valentin selbst, wie nach obiger Vergleichung des Ptolemäus mit den Orientalen als sicher gelten muß, seinen dritten Äon, das männliche Glied der zweiten Syzygie unter anderem auch *μονογενής* und *ἀρχή* genannt[3], so

des Iren. I, 11, 1, wesentlich ebenso auch nach den sonstigen Nachrichten über Valentin und die verschiedenen von ihm ausgegangenen Sonderbildungen Iren. I, 1, 1 (Ptolemäus); I, 14. 15 (Marcus); Tert. adv. Valent. 7 ff.; Hippol. refut. VI, 29 ff. und den zerstreuten Angaben der Epitomae folgende: 1 *Ἄρρητον* (auch *Ἄρρητος*, *Βυθός*, *Προαρχή*, *Προπάτωρ*) — 2 *Σιγή* (*Ἔννοια*, *Χάρις*). 3 *Πατήρ* (auch *Μονογενής*, *Ἀρχή*, *Νοῦς*) — 4 *Ἀλήθεια*. 5 *Λόγος* — 6 *Ζωή*. 7 *Ἄνθρωπος* — 8 *Ἐκκλησία*. In der valent. Schrift bei Epiph. 31, 5 u. 6 sind die beiden letzten Syzygien beharrlich umgekehrt.

1) Ign. ad Magn. 8, 2 cf. die Anm. in meiner Ausg. p. 36 f. 201.

2) Epit. 6 cf. 61.

3) S. oben S. 735. Daraus, daß nach der Schule des Ptolemäus (Iren. I, 1, 2; Hippol. ref. VI, 30; Tert. Valent. 8) auch noch einer der jüngeren

liegt auch auf der Hand, daß seine Schüler im Orient und Occident wieder nur die Quelle aufgedeckt haben, aus welcher diese Weisheit geflossen ist, indem sie auf Jo. 1, 1. 18 hinwiesen; denn an sich ist es widersinnig, ein Wesen, dessen Ableitung aus einem früheren Wesen man glaubt denken und aussagen zu können, ἀρχή zu nennen, ein Widersinn, den man doch nur eingestand, indem man das wirkliche Princip auch προαρχή nannte, also einen Anfang vor den Anfang setzte. Gegen die Abhängigkeit der valentinischen Ogdoas von Johannes kann auch das nicht geltend gemacht werden, daß Valentin nicht sämtliche bei Johannes mit dem Logosnamen in Verbindung gesetzte Begriffe in seine Äonenreihe aufgenommen, und dagegen andere, die sich bei Johannes nicht finden, eingefügt habe. Valentin war schon durch eine gnostische Tradition gebunden und besonders von der Idee beherrscht, daß je ein im Griechischen männlicher und weiblicher Begriff eine Syzygie von Bruder und Schwester, zugleich auch von Gatte und Gattin bilden müssen. Daher konnte er das Neutrum τὸ φῶς in diesem Zusammenhang[1] nicht gebrauchen, konnte auch ἀρχή nicht zum eigentlichen Namen des 3. Äons machen, sondern dies nur für eine uneigentliche Bezeichnung des männlichen πατήρ oder μονογενὴς θεός nehmen. Auch den johanneischen Namen des Geistes „Paraklet" hat Valentin verwerthet. An der Spitze der aus der Verbindung des „Menschen" und der „Kirche" hervorgegangenen Reihe von 12 Äonen steht Παράκλητος καὶ Πίστις. Das wird als Valentins Eigentum gelten können, während die weitere Ausbildung in den getrennten Schulen keine ganz einhellige gewesen zu sein scheint[2]. Nach der Schule des Ptolemäus sendet der obere Christus, nachdem

Äonen, nämlich der 17., μονογενής heißt, kann man nicht mit Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 351 schließen, daß Valentin, über dessen jüngere Äonen wir gar keinen authentischen Bericht haben, nur diesen 17. so genannt habe, und daß erst seine Schüler daneben auch dem 3. diesen Namen gegeben haben. Viel wahrscheinlicher wäre es, daß die Späteren Unebenheiten des Systems ausgeglichen oder getilgt haben, was sie aber in diesem Fall unterlassen haben.

1) In anderer Verbindung blieb der Begriff nicht unbenutzt Iren. I, 4, 5; Epit. 35. In der valentinianischen Schrift bei Epiph. 31, 5 heißt es von einem der männlichen Äonen der Dodekas Θελητὸς ὅ ἐστι καὶ φῶς.

2) Iren. I, 1, 2; 4, 5; Epit. 23 cf. 35. 38, auch 32.

er sich von der verirrten Sophia getrennt und in die obere Welt zurückgekehrt ist, da er nicht selbst zum zweiten Mal herabsteigen mag, den Parakleten zur Errettung der verirrten Sophia. Dieser Paraklet ist aber kein anderer als der „Heiland". Auch die orientalischen Valentinianer nennen Jesus selbst den Parakleten und erzählen wesentlich den gleichen Mythus, dabei lassen sie auch durchblicken, warum er so heißt. Er ist von den anderen Äonen im Pleroma gebeten worden, sein Rettungswerk zu unternehmen. Als der um seine Hülfe Gebetene und zur Hülfe Gekommene heißt er der Paraklet. Mag nun wirklich hier der „Heiland" mit jenem 19. Äon identificirt sein, oder eine ähnliche Duplicität obwalten, wie in Bezug auf den Monogenes, jedenfalls ist jener Mythus nur eine Nachbildung dessen, was Jesus von dem Geist gesagt hat, welchen er, nachdem er zum Vater zurückgekehrt, als einen anderen Parakleten statt seiner senden werde. Es bleibt auch unbenommen, die direkte Übertragung dieses Namens auf Christus durch 1 Joh. 2, 1 vermittelt zu denken. Nicht Gedanken, sondern Worte und Wortverbindungen sind es, welche Valentin mit Johannes theilt; darum ist auch nicht daran zu denken, daß Valentin und Johannes nur aus dem gleichen Strom zeitbeherrschender Ideen geschöpft haben. Noch unmöglicher wäre die Annahme, daß ein Pseudojohannes aus den verworrenen Spielereien Valentins seine klaren Begriffe von ἀρχή, λόγος, ζωή, μονογενής, geschöpft und unter dem Einfluß jener wesentlich außerchristlichen Spekulation seinen herrlichen, ganz und gar in atl. Anschauungen, in der Geschichte Jesu und in der christlichen Erfahrung wurzelnden Prolog gedichtet hätte. Absurd müßte eine solche Annahme schon unter dem Gesichtspunkt der äußerlichsten Geschichtsbetrachtung erscheinen; denn wie hätten die persönlichen Schüler, die jüngeren Zeitgenossen Valentins ein von den Lehren ihres Meisters abhängiges, zu ihren Zeiten neu auftauchendes Ev. für ein Werk des Apostels und Jüngers Johannes halten, es als eine hl. Schrift commentiren und aus ihm ihre valentinianische Lehre exegetisch begründen können! Wir wissen also vielmehr, dass zu der Zeit, als Valentin seine Sondermeinungen ausbildete, d. h. vor dem J. 140, unter den Büchern, welche „in der Kirche Gottes" als deren eigentümliche Literatur vorhanden waren (oben S. 720), auch das 4. Ev. sich befand.

Von den synoptischen Ev. ist besonders dasjenige des Lucas

von den Valentinianern stark in Anspruch genommen worden[1]. Eine beträchtliche Zahl von lucanischen Stücken, welche bei Mt. und Mc. keine Parallelen haben, finden wir in allen Zweigen der Schule bedeutsam verwerthet. Die Valentinianer des Clemens, wie Marcus in seiner von Irenäus excerpirten Schrift und die beiden von Hippolyt unterschiedenen Schulen, die italische und die anatolische, fanden in Lc. 1, 35 große Geheimnisse[2]. Die Auffassung ist verschieden, aber einig sind Alle in dem Bemühen, auf die anerkannte Auktorität dieser Stelle ihre abweichenden Auffassungen zu gründen. Das Gleichnis von dem einen verlorenen Schaf Lc. 15, 4—7 wird von Herakleon und der Schule des Ptolemäus, aber auch von den Marcosiern mehr oder weniger deutlich auf die aus dem Pleroma verirrte Sophia gedeutet und mit anderen dem Lucas eigentümlichen Stücken verbunden[3]. So also wird Valentin selbst gelehrt haben. Überblickt man die ganze Menge der in der vorhandenen Literatur nur bei Lucas nachweisbaren evangelischen Thatsachen und Worte, welche die Valentinianer verwerthet haben[4], so kann auch nicht leicht ein

1) Iren. III, 14, 3 *Et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur.* Derselbe urtheilt III, 14, 4 für den Fall, daß die Valentinianer, um sich des Zeugnisses des Lucas zu erwehren, dessen Ev. verwerfen sollten, so würden sie auf einen großen Theil ihres leeren Geredes verzichten müssen: *ex hoc enim* (sc. evangelio Lucae) *multas occasiones subtililoquii sui acceperunt, interpretari audentes male, quae ab hoc bene sunt dicta.* Auch Orig. hom. 16 und 20 in Lucam (Delarue III, 950. 955) sagt, daß besonders viele Häresien diese Ev. anerkennen.

2) Marc.[1] I, 15, 3, cf. Hippol. refut. VI, 51, fand hier die zweite Tetraktys: λόγος = Gabriel, ζωή = hl. Geist, ἄνθρωπος = Kraft des Höchsten, ἐκκλησία = Maria. — Die Hippol. ref. VI, 35 am Schluß kurz angedeutete Auffassung der Anatoliker scheint die gleiche wie in dem schlecht überlieferten Text Epit. 60.

3) Marc.[2] 16, 1 (hier daneben die verlorene Drachme); Herakleon bei Orig. tom. XIII, 20 brachte das Gleichnis mit Lc. 19, 10 in Verbindung. Eben dies hat bei Ptol.[3] sogar den Text von Lc. 19, 10 beeinflußt (Iren. I, 8, 4 Jesus soll gesagt haben *venisse se ad eam quae erasset ovem. Ovem enim errantem* etc.). Gleich darauf die verlorene Drachme, bei Herakleon l. l. wie es scheint auch noch der verlorene Sohn.

4) Lc. 2, 23 (Exod. 13, 2) unmittelbar auf Jesus bezogen Ptol.[3] 3, 4; Lc. 2, 25—38, wörtlich v. 29 Ptol.[3] 8, 4; der zwölfjährige Jesus Lc. 2, 42 Ptol.[3] 3, 2; Lc. 2, 40 und 52 combinirt Epit. 61 (τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν

Zweifel darüber entstehen, daß es wirklich der katholische, um jene Zeit von Marcion zu dessen Ev. umgearbeitete Lucas war, welchen alle Valentinianer ganz in der gleichen Weise wie den Johannes ausdeutend und einlegend zum Beweis ihrer Lehre verwandten. Über den Verfasser dieses Ev. haben wir keine Meinungsäußerung aus diesen Kreisen außer einer einzigen, wonach es scheinen könnte, dass sie ihn für einen Apostel gehalten oder ungenauer Weise einmal als solchen bezeichnet haben[1]. Es ist aber ebenso möglich, daß diese Angabe auf einer unklaren Erinnerung an paulinische Stellen, oder auf Verwechselung des Lucasev. mit einem der als apostolisch überlieferten Evv. beruht. Wie bei den Kirchenlehrern, welche an ihre 4 Evv. als gleichwerthige Urkunden gebunden waren, finden wir auch bei den Valentinianern gemischte Citate. Aber es fehlt bei ihnen auch nicht an bewußter Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit, in welcher die Worte Jesu überliefert seien. Gerade hierauf gründeten sie ihre Behauptung, daß man ohne den Besitz der Geheimtradition die Schrift nicht sicher verstehen könne. Der Ausdruck, mit welchem Irenäus dieses Urtheil wiedergibt[2], kehrt wörtlich

καὶ προέκοπτεν σφόδρα. Das Folgende zeigt, daß statt *σφόδρα* zu lesen ist *ἐν σοφίᾳ*); Lc. 2, 49 (*οἴδατε* statt *ᾔδειτε*) Marc.[2] 20, 2. Die 30 Jahre vor dem öffentlichen Wirken Lc. 3, 23 Ptol.[3] 1, 3 u. 3, 1; aus Lc. 4, 19 das eine Jahr des Wirkens Jesu trotz gleichzeitiger Benutzung des 4. Ev. Ptol.[3] I, 3, 3; II, 20, 1; 22, 3, besonders aber II, 22, 1 mit der Berufung auf Jesaja 61, 2; ferner aus Lc. 9, 57—62 in sachlich veranlaßter Umstellung die drei Menschenklassen Ptol.[3] 8, 3; ebendort Zacchäus, wörtlich Lc. 19, 5, ferner Lc. 13, 21 (oder Mt. 13, 33); Lc. 7, 35 (ohne *πάντων*, vielleicht also aus Mt. 11, 19). Ferner Lc. 12, 59 in ziemlich freier Gestaltung Marc[2] 21, 2; Lc. 14, 27 (nur *ἀκολουθεῖ* aus Mt. 10, 38) Ptol.[3] 3, 5; Lc. 19, 41 f. ziemlich wörtlich Marc.[2] 20, 2; Lc. 23, 46 Epit. 1, noch etwas freier behandelt Epit. 62. S. außerdem S. 740 A. 1—3.

1) Epit. 74 *διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ' οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος· „εἰρήνη ἐπὶ γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις"* Lc. 2, 14. Man wird zugleich an Kol. 1, 20 und Eph 1, 10 erinnert. Es scheint aber *μόνον* hinter *γῆς* ausgefallen zu sein. Die Vermuthung von J. Bernays (Bunsen, Analecta Antenic. I, 270), daß *φασὶν οἱ ἀπόστολοι* zu lesen und Lc. 19, 38 gemeint sei, spricht nicht an. Zur Bezeichnung des Lucas als Apostel cf. Hippol. de Antichr. 56.

2) Iren. III, 2, 1 *quia varie sint dictae* (sc. scripturae). Clem. strom. IV § 72 *Περὶ δὲ τοῦ μαρτυρίου διαρρήδην ὁ κύριος εἴρηκεν, καὶ τὰ διαφόρως γεγραμμένα συντάξομεν κτλ.* § 73 *Τοῦτον ἐξηγούμενος*

an einer Stelle wieder, wo Clemens eine längere Erörterung des Herakleon über die Pflicht des Bekenntnisses zu Jesus durch Mittheilung der evangelischen Stellen einleitet, auf welche sich diese Erörterung beziehe. Schon an diesem valentinianischen Ausdruck erkennt man, daß es nicht Clemens, sondern Herakleon ist, welcher die Stellen Lc. 12, 8; Mc. 8, 38; Mt. 10, 32; Lc. 12, 11. 12 ziemlich wörtlich ausgeschrieben und ihre Zusammenstellung damit begründet hat, daß diese Worte Jesu bei den verschiedenen Evangelisten verschieden lauten. Nur von da aus erklärt es sich, daß Clemens sagt, diese Stelle d. h. dieses Convolut von Evangelienstellen auslegend habe Herakleon wörtlich so und so über das Bekenntnis sich geäußert. Andernfalls wäre auch nicht zu begreifen, daß Clemens überhaupt diese Stellen zusammengestellt und vollständig abgeschrieben hätte; denn er seinerseits geht weder auf ihren Inhalt noch auf die darin zu Tage tretende Mannigfaltigkeit der Ueberlieferung ein. Wenn das Fragment des Herakleon sich auf eine Erörterung des Wortlauts der ersten jener 4 Stellen beschränkt, so sehen wir daraus nur, daß es eben ein Fragment ist, dessen weitere Fortsetzung Clemens der Mittheilung nicht werth geachtet hat. Herakleon hat die Evv., aus welchen er die 4 Stellen abschrieb, nicht mit Namen genannt; aber es sind die katholischen Evv. des Matthäus, des Marcus und des Lucas, in welchen sich die von Herakleon betonte Mannigfaltigkeit der Ueberlieferung eines Ausspruchs Jesu findet.

Auch das Marcusev., dessen Spuren wegen des geringen Umfangs der ihm eigentümlichen Stücke oft so schwer auf dem Trümmerfeld der altkirchlichen Literatur nachzuweisen sind, haben die Valentinianer aller Richtungen, also die Schule Valentins von Anfang an benutzt. Wie Herakleon die originelle Gestalt, welche nur Marcus 10, 38 dem Wort vom Bekennen gegeben hat, nicht übersah, so haben die orientalischen Valentinianer die räthselhaft kurze Darstellung der Versuchung in Mc. 1, 12 f. sich zu nutze gemacht[1]. Auch die Schule des Ptolemäus hat eine nur für Marcus

τὸν τόπον Ἡρακλέων κτλ. Es liegt auf der Hand, daß man daraufhin nicht zu der Annahme berechtigt war, Herakleon habe auch zu Lucas, wie zu Johannes einen Commentar geschrieben. Der *τόπος*, welchen er auslegte, war eben eine Zusammenstellung von Sätzen aus allen drei Synoptikern.

1) Epit. 85 *αὐτίκα ὁ κύριος μετὰ τὸ βάπτισμα . . . γίνεται πρῶτον*

bezeugte Umgestaltung der Aufforderung an den reichen Jüngling zur Nachfolge Jesu als Beleg für eine eigentümliche Lehre citirt[1]. Zahlreicher sind begreiflicher Weise die Stellen aus Matthäus, auf die wir überall stoßen, wie bei Valentin selbst[2], so bei seinem Schüler Marcus[3], in der orientalischen[4] und der occidentalischen Schule[5].

μετὰ τῶν θηρίων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κρατήσας τούτων καὶ τοῦ ἄρχοντος αὐτῶν ὡσὰν ἤδη βασιλεὺς ἀληθὴς ὑπ' ἀγγέλων ἤδη διακονεῖται.

1) Iren. I, 3, 5 ἄρας τὸν σταυρόν (αὐτοῦ fehlt im lat. Text) ἀκολούθει μοι. So Mr. 10, 21 theils mit, theils ohne σοῦ und mit verschiedener Wortstellung nach vielen Zeugen. — Es wäre noch Iren. I, 3, 3 zu nennen, denn die Form τίς μου ἥψατο findet sich genau so nur Mr. 5, 30 f.; auch Iren. I, 8, 2 ist der Form und Wortstellung wegen mehr an Mr. 15, 34 als an Mt. 27, 46ᵇ zu denken.

2) Valent. frg. bei Clem. str. II § 114 am Schluß der Erörterung über die Reinigung des von Haus aus unreinen Herzens καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν Mt. 5, 8.

3) Marc.¹ 14, 4 ὧν τὰ μεγέθη παρ' αὐτῷ ἐστὶ διαπαντός ist zu verstehen nach Marc.² 13, 6 τὰ μεγέθη διαπαντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, 13, 3 ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὸν ἄγγελόν σου διαπαντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ. Dies Alles geht auf Mt. 18, 10 zurück. Ferner Marc.² 20, 2 Mt. 11, 28 f. cf. folgende Anm. Alles Übrige bei Marc.¹ und Marc.² hat seine Parallelen bei Lucas oder Marcus.

4) Mt. 2, 1 ff. als die bekannte Geschichte von den Magiern und dem Stern des Judenkönigs citirt Epit. 74. 75; Mt. 5, 16 als Wort des Heilands Epit. 3. 41, beide Male mit johanneischen Stellen verbunden; Mt. 10, 28 frei, aber doch in deutlichem Unterschied von Lc. 12, 5 wiedergegeben Epit. 51; Mt. 13, 24 ff. das Unkraut unter dem Weizen als Teufelssaat Epit. 53; Mt. 18, 10 ähnlich wie von den Marcosiern (vorige Anm.) verwerthet Epit. 23; Mt. 25, 1—12 als bekannte Parabel Epit. 86; Mt. 28, 19 καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐντέλλεται· περιιόντες κηρύσσετε καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος Epit. 76, die Taufe auf den dreifachen Namen auch Epit. 80.

5) Mt. 5, 17. 21. 27. 33. 38. 39 mehr oder weniger genau Ptol.² 5. 6; genauer Mt. 15, 4—9; 19, 3—9 Ptol.¹ 4 (auch noch Mt. 15, 4ᵇ), so daß die Parallelstellen Mr. 10, 2—9 und 7, 6—13 kaum daneben in Betracht kommen. Nur die Voranstellung von Mt. 19, 8 vor 19, 4 entspricht der Ordnung bei Mr. 10, 5 f. Eine Combination von Mt. 12, 25 (daher die Verbindung von οἰκία und πόλις) und Mr. 3 24 f. (daher die Construction) gibt Ptol.² 3. Bei Ptol.³ 3, 2 Mt. 5 18 (ohne ἀπὸ τοῦ νόμου); ebenda 6, 1 Salz und Licht der Welt aus Mt. 5, 13. 14; ferner 3, 5 genau Mt. 10, 34ᵇ; bei denselben Iren. I, 1, 3 u. I, 3, 1 die Parabel Mt. 20, 1—16 mit Deutung der addirten Stundenzahlen auf die 30 Äonen; ferner Mt. 26, 38 (soweit identisch mit Mr. 15, 34) und 39ᵇ Iren. I, 8, 2. — Herakleon zu Jo. 1, 23 Orig. tom. VI, 12 hat Mt. 11, 9 11. 14 (nicht Lc. 7,

Als eines Apostels Schrift scheint Herakleon dies Ev. citirt zu haben[1].

Nach alle dem kann es sich nur darum noch fragen, ob oder inwieweit Valentin und seine Schüler neben den katholischen Evv. auch noch andere Schriften ähnlicher Art in Gebrauch hatten. Den Nachrichten, die zu einer Antwort verhelfen könnten, stelle ich die Thatsachen voran, welche zur Stellung der Frage veranlassen. Dazu darf man es nicht rechnen, wenn auch nach den valentinianischen Schriftstellern die Antwort Jesu an den reichen Jüngling mit dem Text keines der Synoptiker nach den besten Handschriften genau übereinstimmt[2]. Es gab weitverbreitete Mischungen der synoptischen Berichte und vor allem in diesem Falle, sofern Mt. 19, 17 zu Grunde liegt, ein bei Katholiken wie Häretikern weit verbreitetes Streben nach Verdeutlichung des katholischen Textes. Dazu kommt, daß bei gedächtnismäßigen Anführungen diese Häretiker ebenso leicht wie die Kirchenlehrer ohne deutliches Bewußtsein ihrer Auffassung der Stelle oder ihrem jeweiligen Gedankengang einen Einfluß auf die Gestalt des Citats einräumten[3]). Aber es finden sich

26. 28, wo sich zu dem letzten Satz keine Parallele findet) im Auge. Zu Mt. 13, 1—8 (Mr. 4, 3; Lc. 8, 5) bemerkt Hieron. in Matth. (Vallarsi VII, 88) *Hanc parabolam ad comprobandam haeresim suam Valentinus assumit, tres introducens naturas* etc.

1) Nach Anführung des Wortes des Täufers, welches an sich ebensogut aus Lc. 3, 16 als aus Mt. 3, 11 geschöpft sein könnte, bemerkt Clemens ecl. prophet. § 25 *ἔνιοι δέ, ὥς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο, οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν* cf. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 472 Anm.

2) Valentin selbst bei Clem str. II § 114 citirt nicht, setzt aber doch wohl in Mt. 19, 17 Abwesenheit des Artikels vor *ἀγαθός* voraus, wenn er schreibt *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός*, nachher *ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ*. Cf. Ptol.[2] 7 *ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο*. Marc.[2] 30, 2 *διδάσκαλε ἀγαθέ . . τί με λέγεις ἀγαθόν* (soweit Mr. oder Lc.) *εἷς ἐστὶν* (ohne *ὁ*) *ἀγαθός* (Mt.), *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Zusatz der Marcosier, welche unter den Himmeln die Äonen verstanden). Wesentlich ebenso die Naassener Hippol. ref. V, 7 (*πατήρ μου ὁ ἐν*), verschmolzen mit Mt. 5, 45. S. auch Beil. V, 2 zu Marcions Ev. 18, 19.

3) Da die Marcosier unter *οὐρανοί* die Äonen Valentins verstanden, so wird es nicht zufällig sein, daß sie nach Iren. I, 20, 3 in Anführung von Mt. 11, 25 oder Lc. 10, 21 *τῶν οὐρανῶν* statt *τοῦ οὐρανοῦ* schrieben.

auch einige deutliche Spuren einer von den katholischen Evv. unabhängigen Überlieferung oder Erfindung. Als Wort des Heilands wird von den Orientalen angeführt[1]: „Laß dich retten, du und deine Seele“. Es scheint dies eine zusammenhängende Erzählung vorauszusetzen. Aber auch abgesehen davon findet sich etwas wirklich Vergleichbares in unseren Bibeln nicht. Das Gleiche gilt von einem Herrenwort, welches die Marcosier mit der gleichen Zuversicht wie die kanonischen anführten und deuteten[2]. Weniger sicher ist zu sagen, ob Ptolemäus eine in feste Form gebrachte Überlieferung voraussetzt, wenn er die geistliche Erfüllung des Cerimonialgesetzes auf ein Gebot Christi zurückführt[3]. Anderes Apokryphe, was die Valentinianer ohne jede Unterscheidung von dem Kanonischen vorbringen, hat doch eine gewisse Verbreitung während des 2. Jahrhunderts gehabt. Das Bruchstück eines Zwiegesprächs zwischen Jesus und Salome, welches Clemens im Egypterev. gefunden hat, kannten die alten Valentinianer des Orients[4]. Aber wir wissen durchaus nicht, ob sie es aus jenem Ev. geschöpft haben; denn diese apokryphe Tradition ist während des 2. Jahrhunderts mindestens in zwei inhaltlich abweichenden Fassungen verbreitet und sicherlich in

Anderes in diesem Citat wie *ἔγνω* statt des kathol. *ἐπιγινώσκει* oder *γινώσκει* und die Umstellung der Glieder vom Vater und Sohn ist den Marcosiern nicht eigentümlich; s. oben S. 555 und Beil. V, 2 zu Marcions Ev. 10, 22. Wieder Anderes, wie ein *οὐά* statt *ναί*, ein *μοι* hinter *εὐδοκία* ist nur durch Epiphanius, nicht durch den lat. Irenäus überliefert. Nichts bedeutet es, wenn Ptol.[2] 4 zu Mt. 15, 4 aus Exod. 20, 12 zusetzt *ἵνα εὖ σοι γένηται* oder zu Mt. 15, 6 *τῶν πρεσβυτέρων* hinter *ὑμῶν*. Originell lautet das von Mt. 10, 38 und Lc. 14, 27 abweichende Citat: *ὃς οὐκ αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἔστι μοι ἀδελφός* Epit. 42.

1) Epit. 2 *διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ· „σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου.“*

2) Iren. I, 20, 2 *ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ εἰρηκέναι „πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα“ ἐμφαίνοντός φασι δεῖν* (l. *εἶναι* nach lat.) *διὰ τοῦ „ἑνὸς“ τὸν ἀληθῶς ἕνα θεόν, ὃν οὐκ ἐγνώκεισαν.*

3) Epiph. haer. 33, 5 *καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτήρ, ἀλλ᾽ οὐχὶ τὰς δι᾽ ἀλόγων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιΐας.* An die Stelle des bestimmteren *προσέταξεν* tritt von da an das unbestimmtere *βούλεται.*

4) Epit. 67 s. Beil. IX, 3 über das Egypterev.

mehreren alten Schriften enthalten gewesen. Nachdem Irenäus an zahlreichen Beispielen gezeigt hat, wie die Marcosier die atl. Schriften von Moses bis Daniel und die Evv. mit Einschluß des johanneischen in willkürlichster Auswahl aus dem Zusammenhang gerissener Einzelheiten zum Beweis ihrer Lehren und besonders ihrer Zahlensymbolik verwerthen, erhebt er den Vorwurf, daß sie eine unsägliche Menge apokrypher und unechter, von ihnen selbst angefertigter Schriften gebrauchen, um dadurch den Unwissenden zu imponiren[1]. Leider nennt Irenäus hier keine Titel. Handgreiflicher ist der weitere Vorwurf, daß sie zu gleichem Zweck eine Fabel von dem Knaben Jesus als Abcschüler sich zu nutze machen. Irenäus kennt die Geschichte von anderwärts her, und sein Ausdruck zeigt, daß er die Marcosier keineswegs für die Erfinder derselben hielt[2]. Wir lesen wesentlich dasselbe in den verschiedenen Gestalten des Thomasev.[3] und anderen Kindheitsevv. An eine des ersteren zu denken, liegt um so näher, da wir hören, daß ein solches unter diesem Namen bei anderen Gnostikern in Ansehen stand[4]. Während die Mar-

1) Iren. I, 20, 1 (Epiph. haer. 34, 18 Dindorf II, 243, nach Iren. lat. verbessert): *Πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παραφέρουσιν* (al. *παρεισφέρουσιν*) *εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα. Προσπαραλαμβάνουσι δὲ εἰς τοῦτο κἀκεῖνο τὸ ῥαδιούργημα ὡς τοῦ κυρίου παιδὸς ὄντος καὶ μανθάνοντος τὰ γράμματα, τοῦ διδασκάλου αὐτῷ φήσαντος, καθὼς ἔθος ἐστὶν, „εἰπὲ ἄλφα“ ἀποκρίνασθαι τὸ ἄλφα. πάλιν τε τὸ βῆτα τοῦ διδασκάλου κελεύσαντος εἰπεῖν ἀποκρίνασθαι τὸν κύριον „σύ μοι πρότερον εἰπέ, τί ἐστι τὸ ἄλφα, καὶ τότε σοι ἐρῶ, τί ἐστι τὸ βῆτα“. Καὶ τοῦτο ἐξηγοῦνται, ὡς αὐτοῦ μόνου τὸ ἄγνωστον ἐπισταμένου, ὃ ἐφανέρωσεν ἐν τῷ τύπῳ τοῦ ἄλφα.*

2) Schon das *προσπαραλαμβάνειν*, wohl zu unterscheiden von *προσλαμβάνειν* (s. m. Ignatius v. Ant. S. 303) sagt, daß sie außer den vorher genannten selbstverfertigten Schriften auch noch diese leichtfertige Erfindung Anderer zu Hülfe nehmen.

3) Am genauesten entspricht der lat. Text desselben bei Tischend. Ev. apocr.[2] p. 171 (*si scis et dixeris mihi de a, tum dicam tibi de b*) und das ev. infantiae arabic. l. l. 207, weniger die beiden griech. Recensionen des Thomasev. l. l. 145. 160.

4) Hippol. refut V, 7 p. 140 *περὶ ἧς* (sc. *μακαρίας φύσεως*) *διαῤῥήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι* (sc. *οἱ Ναασσηνοί*) *λέγοντες οὕτως· „ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι“.* Dieser Ausspruch findet sich in keiner vorhandenen Recension des Thomasev.

cosier in einen noch sehr einfachen Text desselben ihre Geheimnisse erst durch Auslegung eintrugen, finden wir in den uns erhaltenen Recensionen mysteriöse Andeutungen schon in den Text eingetragen. Gnostischen Ursprungs ist dies Buch nicht; aber es entspricht der grundsätzlichen Stellung Valentins und seiner Schüler zur hl. Literatur, daß in ihren Kreisen zwischen kirchlich anerkannten oder gottesdienstlich gebrauchten Schriften und solchen, von denen nicht anzunehmen ist, daß sie jemals solche Stellung gehabt haben, ein scharfer Unterschied nicht gemacht wurde. Aus einer apokryphen Quelle müssen die Schüler des Ptolemäus geschöpft haben, was sie als eine zweifellose Thatsache der hl Geschichte anführen und ebensogut wie die Zwölfzahl der Apostel auf ihre Äonenreihe anwenden, daß Jesus nach seiner Auferstehung 18 Monate lang mit den Jüngern verkehrt habe[1]. Diese Tradition ist älter als Valentin; denn Gnostiker, welche Irenäus als geistige Vorfahren Valentins bezeichnet, verlegten in diese 18 Monate die Mittheilung der wichtigsten Geheimlehren an einige auserwählte Jünger[2]. Noch weiter aus-

---

1) Iren. I, 3, 2 *Et reliquos octodecim Aeonas manifestari per id quod post resurrectionem a mortuis octodecim mensibus dicant conversatum eum cum discipulis.*

2) Iren. I, 30, 14. *Remoratum* (codd. *rememoratum*) *autem eum post resurrectionem XVIII mensibus et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est, et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec, et sic receptus est in coelum, Christo sedente ad dexteram patris Jaldabaoth.* In Bezug auf die Leute, deren Lehre Iren. I, 30, 1—14 geschildert hat, sagt er 30, 15 abschließend: *Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est.* Dieser wohl durch Schuld des Übersetzers nicht eben deutliche Satz wird verdeutlicht durch I, 31, 3 *A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint, . . . necessarium fuit manifeste arguere.* Es bezieht sich diese abschließende Bemerkung nicht bloß auf die I, 30, 1—14 geschilderte Partei und die daneben gestellten Kaïniten oder Kajaner (Iren. I, 31, 1 f.; Pseudotert. 7; Philaster 2; Epiph. haer. 38; Theodoret fab. haer. I, 15), welche nach Irenäus und Epiph. 38, 1 ein Ev. des Verräthers Judas hatten, sondern auch auf die von Simon ausgegangene *multitudo Gnosticorum*, in deren System der Äon Barbelo eine bedeutende Rolle spielte Iren. I, 29, 1—4. Es ist jene in mannigfaltige Richtungen auseinandergehende Masse älterer heidenchristlicher Häretiker, welche er I, 11, 1 als ἡ λεγομένη γνωστικὴ αἵρεσις zusammenfaßt, im Anschluß an

gesponnen ist diese Meinung in der gnostischen Schrift „Pistis Sophia"[1], welche zwar viel jünger als Valentin sein mag, aber nicht von einem Valentinianer verfaßt ist.

Wir würden auf Grund dieser Thatsachen nur behaupten können, daß die Valentinianer neben überwiegender Benutzung der kanonischen Evv. einen ziemlich weitgehenden Gebrauch von allerlei apokryphen Überlieferungen machten, wenn nicht bestimmt überliefert wäre, daß sie ein eigenes Evangelium unter dem Titel *evangelium veritatis* gebrauchten. Die Nachricht des Irenäus ist unzweideutig. Nachdem er die Vierzahl der Evv. als allein berechtigt erwiesen und alle die getadelt hat, welche entweder weniger oder mehr als 4 Evv. annehmen[2], nennt er als Beispiele für ersteren Fehler den Marcion und die Gegner des Johannesev., als Beispiel für den entgegengesetzten Fehler die Valentinianer[3]. Schriften, die sie selbst verfertigt haben, rühmen sie als eine Bereicherung der Zahl der Evv.; ja einem von ihnen selbst vor nicht langer Zeit geschriebenen Ev. geben sie den stolzen Titel „Ev. der Wahrheit". Jedenfalls also haben valen-

welche Valentin als der erste ein förmliches System gebildet haben soll; auf deren später folgende Darstellung er ebendort hinweist (Stieren p. 130 *τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ' ἡμῶν γνωστικοῖς*), und deren I, 29, 1 — 31, 2 gegebene Darstellung er wenigstens hauptsächlich im Auge hat lib. II praef. *Diximus quoque multitudinem eorum, qui ab eo* (sc. Simone) *sunt Gnosticorum* cf. den Ausdruck I, 29, 1 und zur Sache III, 4, 3 extr.

1) Ed. Schwartze-Petermann p. 1 des lat. Theils.

2) Iren. III, 11, 9 *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς, προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα* cf. III, 11, 8 *Neque autem plura numero, quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia.*

3) Gegenüber den gar zu unbestimmten Bemerkungen Heinrici's S. 181 f. genügt es den Text mitzutheilen. Iren. I, 11, 9 *Illi vero qui sunt a Valentino iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sint ipsa evangelia, siquidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim conscriptum est, „veritatis evangelium" titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, ut nec evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia. Si enim, quod ab eis profertur, veritatis est evangelium, dissimile est autem hoc illis, quae ab apostolis nobis tradita sunt, qui volunt possunt discere, quemadmodum ex ipsis scripturis ostenditur, iam non esse id, quod ab apostolis traditum est, veritatis evangelium.*

tinianische Schriftsteller auf ein solches Ev. sich berufen; und im Gegensatz zu den kirchlichen Evv., welche sie gleichfalls ausgiebig benutzten, gelegentlich aber auch unter Berufung auf ihre Abweichungen von einander als minder zuverlässige und ein sicheres Verständnis erschwerende Bücher bezeichneten[1], haben sie dieses als das durchaus wahre und lauterste Ev. gepriesen. An sich wäre es ja möglich, aber doch gewiß nicht wahrscheinlich, daß die Valentinianer unter diesem Ev. der Wahrheit nur den Inbegriff der ungeschriebenen Geheimtradition verstanden hätten, und daß Irenäus das so misverstanden hätte, als ob sie darunter ein 5. Ev. neben den vieren verstünden. Aber auch andere Schriftsteller, deren Abhängigkeit von dieser Stelle des Irenäus nicht wahrscheinlich zu machen ist, wissen von diesem besondern Ev. der Valentinianer[2]. Schwerwiegend ist namentlich das Zeugnis des Origenes, welcher von den Valentinianern ebenso bestimmt als von den Marcioniten zu wissen behauptet, daß sie an dem schriftlichen Ev. eine umgestaltende Thätigkeit geübt haben[3]. Ob Valentin selbst oder erst einer seiner Schüler

1) S. oben S. 722 f. und S. 741 A. 2. Den hohen Anspruch, welcher in dem Titel *ev. veritatis* liegt, veranschaulicht der Gebrauch, welchen Tertullian, vielleicht in ironischer Nachahmung der Häretiker, von diesem für das viertheilige kirchliche Ev. macht s. oben S. 627 f. A. 3.

2) Pseudotert. haer. 12 (Valentinus) *evangelium habet etiam suum praeter haec nostra.* Dieser letzte Satz des Kapitels wird nicht aus der auch von Philaster haer. 38 und Epiphanius haer. 33. 7. 33 (*Ἱππόλυτος*) benutzten Grundschrift stammen, da die beiden letzteren nichts davon geben.

3) Gegenüber der Behauptung des Juden bei Celsus, daß die Christen die Urschrift des Ev. immer wieder umgearbeitet haben, bemerkt er c. Celsum II, 27 (Delarue I, 411): *μεταχαράξαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον οὐκ οἶδα ἄλλους ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου.* Die nur durch Macarius Chrysocephalus, also wahrscheinlich nicht in genauem Wortlaut aufbewahrte Bemerkung des Origenes zu Lc. 10, 25 ff. (Delarue III, 981 *ταῦτα δὲ εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλίδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ*) würde dies, soweit es den Valentin betrifft, bestätigen, wenn der letzte Satz sich auf alle drei Parteien bezöge. Es wäre dann *ἑαυτοὺς* distributiv zu verstehen: „jede dieser drei Parteien hat diese Sprüche in ihrem besonderen Ev.“ Es könnte sich dies aber auch auf die durch einen besonderen Artikel abgesonderten Marcioniten allein beziehen, in deren Ev. in der That

dieses 5. Ev. geschrieben hat, kann man den Worten des Irenäus nicht mit Sicherheit entnehmen. Irenäus selbst wird das nicht gewußt haben; und wir können es nur auf Grund allgemeiner Erwägungen für das Wahrscheinlichere erklären, daß die Schule Valentins erst im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung, auch wohl erst nach dem Tode ihres Stifters dazu fortgeschritten ist, den kirchlichen Evv. ein eigenes an die Seite zu setzen. Wichtiger ist, daß dies Buch nach Irenäus mit den kirchlichen Evv. in nichts übereinkam, keinerlei Ähnlichkeit mit denselben hatte. Es war also nicht wie dasjenige Marcions eine Bearbeitung jener oder eines einzelnen von ihnen. Dazu hatten die Valentinianer, wie sich hinlänglich gezeigt hat, gar keine Nöthigung. Dagegen lag es sehr nahe, die in verschiedenen Schriften, welche als Ganzes nicht zusagen mochten, zerstreuten apokryphen Ueberlieferungen zu sammeln und wohl auch solche evangelische Stücke, welche der mündlichen Geheimtradition der Schule angehörten, damit zu verbinden und beides in einem besonderen Buche zusammenstellen. Ist die Vermuthung richtig, daß auch die auf den Paulusschüler Theodas oder Theodotus zurückgehenden Überlieferungen innerhalb der Schule Valentins zu einem besonderen Buch zusammengefaßt wurden, so bildete das *evangelium veritatis* ein Seitenstück zu jenem Buch. Auf den Paulusschüler Theodas konnte man nicht wohl evangelische Traditionen gründen, wohl aber Deutungen der Offenbarung und ihrer Urkunden. Das nach ihm genannte Buch wird dogmatischen und exegetischen Charakter gehabt und wird den Anspruch erhoben haben, die Lehre des Paulus in dessen Sinn weiter auszuführen, als seine Briefe es gethan. Das *evangelium veritatis* dagegen war eine Ergänzung der kirchlichen Evv. Die oben S. 746 f. nachgewiesenen Apokryphen mögen sämtlich in dieses Supplementevangelium aufgenommen worden sein. Vielleicht sind sie auch

diese Sprüche sich finden. Ganz unstatthaft war es, hier ein gemeinsames Ev. der drei Parteien bezeugt zu finden oder gar an eine Verbreitung des Ev. Marcions auch unter Valentinianern und Basilidianern zu denken wie Routh, rel. I², 89. 432. Wahrscheinlich hat Origenes auch hom. 29 in Lucam (Delarue III, 966 f.) Anfertigung verschiedener Evv. durch Marcion, Valentin und Basilides im Sinn, wenn er Jeden von diesen in verschiedener Weise nach des Teufels Anweisung (Mt. 4, 3) Steine als Brod ausgeben läßt; cf. den Schluß von hom. 28 p. 966.

von den Schriftstellern der Schule, bei welchen wir sie finden, schon aus dem *evangelium veritatis* geschöpft worden.

Während die Valentinianer in den von der Kirche gebrauchten Evv. die Geheimnisse der pneumatischen Erkenntnis nur angedeutet und symbolisch eingekleidet fanden, behaupteten sie, daß Paulus in seinen Briefen für Jeden, der lesen kann, deutlich genug die Grundbegriffe ihres Systems zur Anwendung gebracht habe. Ganz offenbar und oftmals soll Paulus von ihren Äonen gesprochen und sogar deren genealogische Abfolge beobachtet haben[1]. Schon die Anwendung des Plurals *αἰῶνες* und die Verbindung zweier solcher in den Briefen des Apostels wie in der Liturgie der Kirche galt ihnen als willkommene Bestätigung. Ähnlich bedeutsam war ihnen das Vorkommen des Wortes *πλήρωμα* bei Paulus. Schon darum ist nicht zu verwundern, daß von allen Richtungen der verzweigten Schule mit besonderer Vorliebe die Briefe an die Epheser[2] und Kolosser[3] citirt wurden.

1) Ptol.[3] Iren I, 3, 1 *καὶ τὸν Παῦλον φανερώτατα λέγουσι τούσδε* (lat. setzt *τοὺς* voraus) *αἰῶνας ὀνομάζειν πολλάκις, ἔτι δὲ καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν τετηρηκέναι οὕτως εἰπόντα „εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων τοῦ αἰῶνος“* (lat. *τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* Eph. 3, 21). *ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας* (lat. *in gratiarum actionibus*) *λέγοντας „εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων“ ἐκείνους τοὺς αἰῶνας σημαίνειν, καὶ ὅπου ἂν „αἰών“ ἢ „αἰῶνες“ ὀνομάζονται, τὴν ἀναφορὰν εἰς ἐκείνους εἶναι θέλουσιν.*

2) Eph. 1, 4 Epit. 41 (*πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι*); 1, 10 Ptol.[3] (Iren. I, 3, 4 *καὶ ὑπὸ τοῦ Παύλου δὲ φανερῶς εἰρῆσθαι λέγουσι . . . ἀνακεφαλαιώσασθαι δὲ τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ θεοῦ*); 1, 22 f. cf. Kol. 1, 18 Epit. 42. 43 (*κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός* und *γίνεται κεφαλὴ τῶν πάντων μετὰ τὸν πατέρα*, an beiden Stellen in Verbindung mit dem Begriff *πλήρωμα*); 2, 15 Ptol[2] (§ 6 *ὁ ἀπόστολος Παῦλος . . . εἰπὼν τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργῆσθαι*); 3, 3. 5 bei Hippol. refut. VI, 35 (*λέγει ὁ σωτὴρ* [Jo. 10, 8] . . . *καὶ ὁ ἀπόστολος· τὸ μυστήριον, ὃ ταῖς προτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη*); 3, 14. 16–18 bei Hippol. refut. VI, 34 (über die Einführungsformel später); 3, 21 s. vorige Anm.; 4, 9 Epit. 43; 4, 30 Epit. 48 (*διὸ καὶ λέγει ὁ ἀπόστολος* ziemlich genau); 5, 13 Ptol.[1] (Iren. I, 8, 5 *τοῦτο δὲ καὶ ὁ Παῦλος λέγει* wörtlich wie Tischendorf); 5, 32 Ptol.[3] (Iren. I, 8, 4); 6, 12 Ptol.[3] (Iren. I, 5, 4 *ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι*); 6, 11. 12. 16 Epit. 48 (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας, πρὸς ἃ ἡ πάλη ἡμῖν*); Epit. 85 (*δεῖ οὖν ὡπλίσθαι τοῖς κυριακοῖς ὅπλοις, ἔχοντας τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ἄτρωτον ὅπλοις σβέσαι τὰ βέλη τοῦ διαβόλου δυναμένοις, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος*).

3) Kol. 1, 15 Epit. 33 (Anspielung zugleich auf 1, 18); 1, 16 Epit. 43

Der 1. Korintherbrief erfreute sich schon darum einer besonderen Beachtung, weil Paulus selbst hier bezeugt, daß er im Kreise der Vollkommenen von der Sophia rede[1], und weil man in diesem Brief die valentinianische Dreitheilung in *πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί* oder *χοϊκοί* deutlich ausgesprochen fand[2]. Aber auch in anderen Worten dieses Briefes, hinter welchen ein schlichter Verstand keine Geheimnisse findet, fanden sie unter der vielleicht ehrlichen Voraussetzung, daß Paulus die Kunstsprache ihrer Schule gesprochen habe, ihre Sonderlehren. Das Wort vom Kreuz 1 Kor. 1, 18 bezieht sich nicht auf das Holz von Golgotha, sondern auf den „Horos", welchen sie auch „Stauros" nannten (Iren. I, 3, 5). Paulus hat 1 Kor. 15, 8 nicht eigentlich von sich selbst geredet, sondern, da sein persönliches Erlebnis ein Typus von Vorgängen in der Äonenwelt ist, so hat er dort gesagt, daß und wie der Heiland der aus dem Pleroma ausgestoßenen Achamoth erschienen sei[3]. Auf verwandte Geheimnisse wird von den entgegengesetzten Richtungen der Schule 1 Kor. 11, 10 gedeutet[4]. In 1 Kor. 15, 29 fanden die orientalischen Valentinianer eine stellvertretende Taufe von Engeln für die Menschen und gründeten hierauf nicht nur weitere Speku-

(*πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλεῖαι, θεότητες, λειτουργίαι*), dasselbe Ptol.[3] (Iren. I, 4, 5 *ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ . . . θρόνοι, θεότητες, κυριότητες*). Auf den Schluß des Verses wird das Pauluswort Iren. I. 3, 4 *πάντα εἰς αὐτὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα* eher zurückgehn als auf Rom. 11, 36 oder 1 Kor. 8, 6. Undeutliche Erinnerung an Kol. 1, 17 und vielleicht noch 3, 10 ebendort (*αὐτός ἐστι τὰ πάντα*); Kol. 2, 9 Ptol.[3] (Iren. I, 3, 4 *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*).

1) Ptol.[3] (Iren. I, 8, 4 sogar den Namen der Sophia finden sie in Lc. 7, 35 und 1 Kor. 2, 6).

2) 1 Kor. 2, 14. 15; 15, 48 werden zusammengestellt (Iren. I, 8, 3 *καὶ τὸν Παῦλον διαρρήδην εἰρηκέναι χοϊκούς, ψυχικούς, πνευματικούς*). Nach wörtlicher Anführung von 1 Kor. 15, 47[a] handelt Epit. 56 von den drei Klassen; cf. Epit. 51. Ferner wird 1 Kor. 2, 14 von den Valentinianern bei Hippol. refut. VI, 34 extr. citirt und gedeutet.

3) Iren. I, 8, 2 cf. die im übrigen etwas dunkele Stelle Epit. 23 *ἐν τύπῳ δὲ παρακλήτου* (= *Ἰησοῦ*) *Παῦλος ἀναστάσεως ἀποστολὴ* (*ἀπόστολος*?) *γέγονεν*.

4) Epit. 44; Ptol.[3] Iren. I, 8, 2. An letzterer Stelle *κάλυμμα* statt *ἐξουσίαν* im Text, an ersterer in der Darstellung des Mythus vor dem Citat.

lationen z. B. über die Taufe Jesu, sondern auch eine eigentümliche Formel bei der Taufe und der dazu gehörigen Handauflegung, was man dann alles bei den Marcosiern wiederfindet [1]. Wenn Letztere die Formel wörtlich genau beibehielten, sonst aber gewöhnlich das darin vorkommende Wort *λύτρωσις* durch *ἀπολύτρωσις* ersetzten, so geschah das offenbar nur, um behaupten zu können, daß Paulus oftmals und ausdrücklich diese „Erlösung in Christo Jesu" erwähnt habe [2]. Aus 2 Kor. 12, 2—4 lasen Orientalen und Occidentalen gleichmäßig heraus, daß das Paradies ein vierter Himmel über den drei ersten sei [3]. Beide waren darin einig, daß was Paulus Rom. 11, 16 ff. gesagt, sich nicht auf den Unterschied des jüdischen Volkes und der Heidenchristen beziehe, sondern auf den Unterschied der von Natur zum Heil befähigten Pneumatiker oder Erwählten und der Physiker oder nur erst Berufenen [4]. Es sind das exegetische Traditionen, welche wir wegen ihrer Verbreitung unter den Schülern auf den Meister zurückführen müssen. Außer den bereits genannten Briefen sind noch die an die Galater und die Philipper [5] in den Berichten

---

1) Epit. 22 (am Schluß *ὥς φησιν Θεόδοτος*) cf. Iren. I, 21, 1—3, in § 3 die gleichen Worte *εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν* und zwar wie Epit. 22 sagt, als Schluß der Formel.

2) Iren. I, 21, 2. Sie hatten dabei im Auge Rom. 3, 24; 1 Kor. 1, 30; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14.

3) Epit. 51; Ptol.[3] Iren. I, 5, 2.

4) Ptol.[3] Iren. I, 8, 3 wird nur Rom. 11, 16[a] citirt, Epit. 56—58 dieser Spruch vollständig am Schluß, vorher aber schon deutliche Anspielungen auf Rom. 11, 17. 24—26.

5) Es ist noch anzuführen 1 Kor. 5, 7 Ptol. (Epiph. 33, 5 extr.); 1 Kor. 15, 45 Marc.[1] (Iren. I, 14, 6 *τὸν ἔσχατον ἄνθρωπον . . τοῦ πρώτου ἀνθρώπου*); 1 Kor. 15, 49 Epit. 80 wörtlich genaue Anspielung; Rom. 1, 20 cf. Valentinus selbst bei Clem. strom IV § 90 p. 603 (*συνεργεῖ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου*); Rom. 2, 15 Valentinus bei Clem. str VI § 52 (*νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ*); Rom. 2, 29 cf. Ptol. (Epiph. haer. 33, 5 *περιτομῇ . . . οὐχὶ τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καρδίας τῆς πνευματικῆς*); Rom. 7, 12 Ptol. (Epiph. 33, 6 wörtlich); Rom. 7, 23 Epit. 52 (*καὶ ὁ Παῦλος νόμον ἀντιστρατευόμενον κτλ.*); Rom. 8, 11 die Occidentalen (bei Hippol. ref. VI, 35 *τουτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον „ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν" κτλ.*); Rom. 8, 19 ebendort p. 284 (*τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ κτλ.*); Rom. 8, 20 f. Epit. 49 (s. unten S. 755 A. 1); Gal. 3, 19 f. Epit. 53; Gal. 3, 19 f. Epit. 53; Gal. 4, 22 ff. Epit. 56 extr. (Anspielungen); Gal. 4, 26 bei Hippol. VI, 34

und Fragmenten mehrfach nachzuweisen, einmal bei Herakleon auch der 2. Timotheusbrief. Dieser nämlich rechtfertigt das Wort Jesu Lc. 12, 8, welches nach seiner Auffassung den Gedanken enthält, daß der rechte Bekenner in Christus und Christus in ihm enthalten und beschlossen sei, durch den anerkannten Satz, daß „er (Christus) sich selbst niemals verleugnen kann“. Diese eine Stelle, welche überdies der deutlichen Citationsformel entbehrt, reicht nicht aus, um zu behaupten, daß die Valentinianer überhaupt die Pastoralbriefe in der paulinischen Sammlung hatten. Nur das ergibt sich aus ihrer Stellung zur biblischen Literatur mit Sicherheit, daß wenn die Kirche ihrer Zeit die Pastoralbriefe mit den übrigen Briefen des Paulus vereinigt hatte, die Valentinianer dieselben nicht wegen einiger ihnen unbequemen Stellen verabscheut haben werden [2]. Nicht auf eine Einschränkung, sondern auf eine Erweiterung der mehr oder weniger auktoritativen Literatur war die Schule Valentins gerichtet. Es wäre nicht verwunderlich, wenn sie die Zahl der paulinischen Briefe ebenso wie die der Ev. durch eigene Erdichtung vergrößert hätten. Es scheint jedoch, daß sie sich in dieser Beziehung an den Deutungen des Paulusschülers Theodas, welche sich zum Theil gerade auch auf paulinische Stellen bezogen [3], und an sehr freier Behandlung des apostolischen Textes genügen ließen. Nur bei bewußter Misachtung des Zusammenhangs konnte man Gal. 3, 19ᵇ. 20 auf die Schöpfung statt auf die Gesetzgebung be-

---

(*οἱ πολιτευόμενοι ἐν Ἱερουσαλὴμ τῇ ἄνω, τῇ ἐν οὐρανοῖς*, ein nebensächlicher Einfluß von Hebr. 12, 22 ist möglich cf. Hippol. VI, 30 extr. *ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ* und ebenso Hippol. VI, 32 extr.); Gal. 6, 14 Ptol [3] (Iren. I, 3, 5); Philipp. 2, 7 Epit. 35 (*ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος „ἑαυτὸν κενώσας“ τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ ὅρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον*); Philipp. 2, 9—11 Epit. 43 (ziemlich frei).

1) Clem. strom. IV § 72 *διόπερ „ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐδέποτε δύναται“* aus 2 Tim. 2, 13. Dem dortigen *γάρ* entspricht hier *διόπερ* = *διότι*, nicht = *διό*. — Es wäre noch Epit. 18 mit 1 Tim. 3, 16 zu vergleichen, wenn dort nicht vielmehr Clemens redete; s. Beil. XIV, 7.

2) Dagegen kann die unbestimmte Angabe des Clemens strom. II § 52 nichts beweisen: *ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς* (1 Tim. 6, 20 f.) *αἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς*. Cf. die noch unbestimmtere Bemerkung des Origenes comm. in Matth. ser. 117 (Delarue III, 916).

3) Epit. 22. 35.

ziehen (Epit. 53). Es bedurfte einer durchgreifenden Änderung des Textes selbst, um aus Rom. 8, 20 f. herauszulesen, daß der Demiurg, ein willenloses Werkzeug einer höheren Macht, der Nichtigkeit der Welt, die er schuf, ohne Wissen und Willen unterworfen worden sei und dann erst selbst befreit werde, wenn die zerstreuten pneumatischen Elemente aus der Welt gesammelt werden[1]. Die Deutung, welche Theodotus oder die anatolische Schule der dunkeln Stelle 1 Kor. 15, 29 gab, erforderte den veränderten Text, den wir dabei angeführt finden[2]. Solche Freiheiten mochte sich der einzelne Schriftsteller je nach Bedarf erlauben, ohne daß das auf den Text der Handschriften der paulinischen Briefe einen Einfluß übte; aber es fehlt nicht an Spuren, daß auch dieses der Fall gewesen ist[3]. Eine Auktorität, unter welche man sich unbedingt beugt, war dieser Schule das geschriebene Wort des Apostels ebensowenig als der Text der Evv. Es wäre auch kein großer Schritt gewesen, wenn sie von ihrer zügellosen Deutung der überlieferten Texte zu umfassender Umgestaltung derselben übergegangen wäre. Die bescheidenen Anfänge dazu, welche der Einzelne wagte, rechtfertigen das Urtheil des Irenäus, daß sie aus ungeschriebenen Büchern vorlesen[4]. Noch zutreffender ist die Vergleichung ihrer Schriftbehandlung mit dem Verfahren eines Mosaikarbeiters, welcher ein von einem tüchtigen Künstler aus kostbaren Steinen hergestelltes Bild eines Königs zerstört und dann aus denselben Steinen das elende Bild eines Hundes oder Fuchses herstellt. Wie von Johannes, so auch von Paulus haben sie nicht die leitenden Gedanken, die religiösen Anschauungen, so gut es eben ging, sich anzueignen bemüht, sondern Worte und Wortverbindungen haben sie den apostolischen

1) Epit. 49 *διὰ τοῦτο εἶπεν ὁ ἀπόστολος „ὑπετάγη* (sc. *ὁ δημιουργὸς*) *τῇ ματαιότητι τοῦ κόσμου οὐχ ἑκών, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι καὶ αὐτὸς ἐλευθερωθήσεται“, ὅταν συλλεγῇ τὰ σπέρματα τοῦ θεοῦ.* Auch bei Hippol. VI, 35 zeigt sich eine Spur dieser Umdeutung.

2) Epit. 22, am Schluß *τί καὶ βαπτιζόμεθα*, natürlich ohne *ὑπὲρ αὐτῶν.*

3) S. die Einschiebung von *θεότητες* in Kol. 1, 15 bei Orientalen und Occidentalen oben S 751 f. A 3.

4) Iren I, 8, 1 *ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες καὶ τὸ δὴ λεγόμενον „ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν“ ἐπιτηδεύοντες* Nur der zweite Ausdruck ist Sprichwort, der erste streift nur an ironische Allegorie. Es folgt das oben wiedergegebene Gleichnis.

Schriften entlehnt, um sie zum Aufputz und Aufbau ihrer mythologischen Spekulation zu verwenden. Dabei ist der Ton, in welchem sie die paulinischen Briefe citiren, ein ebenso ehrerbietiger wie der, welchen wir bei den Kirchenlehrern der nachfolgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte antreffen. „Der Apostel spricht“, „Paulus zeigt“: das steht überall ebenbürtig neben dem „der Heiland lehrt“. Es findet sich auch schon die Formel „was in der Schrift geschrieben steht“, auf den Epheserbrief angewandt[1]. Das eben war die Redeweise, welche Valentin in der Kirche herrschend fand, und welche seine Schule mitmachte.

F. Baur hat die zuletzt zusammengestellten Thatsachen darauf beschränken wollen, daß die „späteren Valentinianer, welche Irenäus widerlegt“, sich auf einige paulinische Stellen für ihre Lehre beriefen. In der That aber habe die Übereinstimmung der valentinianischen Lehre mit den Briefen an die Epheser, Kolosser und Philipper darin ihren Grund, daß der Verfasser dieser Briefe von denselben gnostischen Ideen erfüllt war, welche der valentinianischen Lehre zu Grunde lagen[2]. Aber es sind nicht die späteren Valentinianer, sondern alle Zweige der Schule, welche auf Paulus als klassischen Zeugen der von Jesus an bis zu ihnen fortgeerbten geheimen Überlieferung sich beriefen; und ihre Übereinstimmung in der Vorliebe für gewisse Stellen, theilweise sogar in der Textgestalt und Auslegung derselben beweist, dass eben dieses Gemeingut vom Stifter der Schule auf die Schüler sich fortgeerbt hat. Es handelt sich ferner nicht um einige allgemeine Ideen, welche ein Pseudopaulus und ein Valentinus unabhängig von einander aus gleicher Quelle geschöpft haben möchten, sondern um die, soviel wir wissen, dem Valentin eigentümlichen Kunstausdrücke *πλήρωμα, κένωμα, αἰών, εἰκὼν τοῦ ἀοράτου* u. s. w., welche weder von Basilides noch von jenen Gnostikern, welche Irenäus als Vorfahren Valentins kennt,

1) Hippol. ref. VI, 34 *τοῦτό ἐστι, φησί* (die valentin. Quelle Hippolyts) *τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ· „τούτου χάριν κάμπτω“ κτλ.* Eph. 3, 14. 16—18. Es wäre zu vergleichen ein von Didymus de trinitate III, 42 (Migne 39, 992) dem Valentin selbst in den Mund gelegter Satz: *ἐπειδή, φησίν, γέγραπται, ὅτι Ἰησοῦς ἐβαπτίσθη ὢν ὡς ἐτῶν λ'* (Lc. 3, 23). Daß die Valentinianer diese Stelle so verwandten, wissen wir durch Iren. I, 1, 3; 3, 1; II, 22, 1. Aber woher hat Didymus den angeblichen Wortlaut?

2) Baur, Paulus II², 10 ff. 21 f. 23 ff. 50 ff.

angewandt wurden. Entweder Valentin hat sie ebenso wie alle seine Schüler bei Paulus gefunden und hat im Anschluß an diesen seine Schulsprache geschaffen, oder Pseudopaulus war ein Valentinianer. Letzteres ist schon in Anbetracht des Gesamtinhalts der Briefe an die Epheser, Kolosser und Philipper einfach als unvernünftig abzuweisen. Es ergäbe sich auch das Undenkbare, daß entweder die Valentinianer, durch einen Parteigenossen betrogen, jene in ihren eigenen Kreisen entstandenen Briefe gläubig als paulinisch hingenommen, oder, mit dem Verfasser verschworen, dieselben mit ausnahmslosem Erfolge in die katholische Kirche eingeschwärzt hätten. Der wirkliche Sachverhalt ergibt sich aber nicht nur aus der Absurdität des Gegentheils, und auch nicht nur aus der Regel, daß die Gemeinsamkeit der aus einem Stamm hervorgewachsenen Zweige auf diesen Stamm und seine Wurzel zurückzuführen ist, sondern vor allem daraus, daß die valentinianische Lehre in demselben Verhältnis wie zu den angeblich gnostisch gefärbten Briefen auch zu den älteren Briefen des Paulus, insbesondere zum 1. Korintherbrief steht. Wer nicht zugeben will, daß Valentin ebenso wie seine Schüler die Gefangenschaftsbriefe des Paulus sich zu nutze gemacht hat, muß consequenter Weise auch behaupten, daß nicht Paulus, sondern ein Gnostiker um die Mitte des 2. Jahrhunderts den 1. Korintherbrief erdichtet[1], und bei der Anfertigung des angeblich paulinischen Römerbriefs die eigenen Schriften des Stifters der valentinianischen Schule verwerthet habe[2]. Wir haben es ja erlebt, daß man die sämtlichen Briefe unter dem Namen des Paulus für eine Dichtung aus dem Zeitalter der Antonine erklärte, welche unter dem handgreiflichen Einfluß der ausgebildeten Gnosis des 2. Jahrhunderts entstanden sei[3]; und vielleicht erleben wir es noch, daß der Geschmack an solchen Abenteuern unter Christen

1) S. oben S. 752 Text und A. 1—4; S. 753 A. 1. 5.

2) S. oben S. 753 A. 5.

3) So Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren (1877) S. 371 ff.; cf. desselben fast vergessene ältere Schrift: Kritik der paulinischen Briefe I (1850). II (1851). Aus neuerer Zeit Lomann, Quaestiones Paulinae, Theol. Tijdschrift Bd. XVI (1882) S. 141 ff. 302 ff., XVII (1883) S. 14 ff., XX (1886) S. 42 ff. und R. Steck, der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht 1888. Welchen Eindruck solche Versuche christlicher Theologen auf jüdische Gelehrte machen, zeigt M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1883) II, 81.

und Juden sich sehr weit verbreitet. Die geschichtliche Forschung wird sich hoffentlich auch dann nicht verleiten lassen, durch weitläufige Beschäftigung mit solchen Phantastereien ihren wirklichen Aufgaben sich zu entziehen. Vorläufig fordert das noch nicht einmal die Mode.

Ohne die Briefe des Paulus ist Valentins Lehre ebenso undenkbar wie ohne den Prolog des 4. Ev.; und Paulus ist nicht zufälliger Weise von allen Valentinianern als der am deutlichsten redende Prediger der verborgenen Weisheit bevorzugt worden. Damit war jedoch nicht wie bei Marcion eine Abneigung gegen andere Schriften und Lehrformen der Apostelzeit gegeben oder auch nur verbunden. Ptolemäus versichert ausdrücklich, daß die von ihm vorgetragene Eintheilung des Gesetzes in einen symbolischen und daher nur uneigentlich zu erfüllenden, in einen mit Ungerechtigkeit versetzten und daher durch Christus abgeschafften und einen ganz reinen und unverbrüchlichen Theil sowohl von den Jüngern Jesu, als vom Apostel Paulus gezeigt worden sei[1]. Es fragt sich demnach, aus welchen Schriften, abgesehen von den wenigen nicht historischen Theilen der Evv.[2], die Valentinianer ihre Vorstellung von der Lehre der persönlichen Jünger Jesu sich gebildet haben. Herakleon hatte sich zu Jo. 4, 22 auf eine Stelle der apokryphen Schrift unter dem Titel „Predigt des Petrus“ berufen, wonach Petrus gelehrt haben sollte, daß man ebensowenig in der Weise der Juden als nach Art der Hellenen Gott verehren dürfe[3]. Wenn Origenes bei Gelegenheit der Mittheilung hievon bemerkt, daß es weitläufig sein würde, eine Untersuchung darüber anzustellen, ob dies Buch echt oder unecht oder gemischten Charakters sei, so darf man folgern, daß Herakleon diese Frage gar nicht berührt, sondern dieses Apokryphon ohne weiteres als Quelle apostolischer Lehre benutzt hatte. Jene Lehre des Ptolemäus vom Gesetz hätte vor allem durch den Hebräerbrief gestützt werden können, und in der That finden sich mehrere valentinianische Stücke, aus welchen An-

1) Epiph. haer. 33, 6 *ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἔδειξε.* Nur für Letzteren wird dies belegt durch 1 Kor. 5, 7; Eph. 2, 15; Rom. 7, 12.

2) Ptolemäus, welcher den joh. Prolog so bedeutsam als Zeugnis eines Jüngers Jesu behandelt hat (oben S. 732), mag unter anderem an Jo. 1, 17 gedacht haben.

3) Orig. tom. XIII, 17 in Joannem.

klänge an diesen Brief hervorklingen. Die schon oben S. 745 A. 3 mitgetheilte angebliche Lehre Jesu über die rechten Opfer der Christen erinnert nicht nur an sich an Hebr. 13, 15 f., sondern wegen des Gegensatzes der thierischen Opfer an den ganzen Brief. Unmittelbar vor jener Berufung auf die Jünger Jesu und Paulus erinnert der Ausdruck des Ptolemäus[1] sowohl an den Hebräerbrief als an den 2. Petrusbrief. Einige Spuren des ersteren[2] finden sich auch sonst bei den Orientalen wie den Occidentalen. Den ersten Petrusbrief müssen die Orientalen[3] und die Marcosier[4] gekannt haben. Aus Jak. 5, 9 werden die Letzteren doch wohl das *ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγύς* in ihre Liturgie aufgenommen haben (Iren. I, 13, 6). Die Valentinianer bei Hippolyt, welche das Ev. des Johannes citiren, werden schwerlich ohne den Vorgang des 1. Johannesbriefs von dem Allvater geschrieben haben: *ἀγάπη γὰρ ἦν ὅλος*[5]. Auch die Apokalypse blieb nicht ungelesen. Marcus wußte, daß Christus das Alpha und das Omega genannt werde, ja daß er sich selbst so genannt habe; und er entdeckte vermöge seiner gematrischen Kunst, daß der Zahlenwerth dieser beiden Buchstaben der gleiche sei mit dem Zahlenwerth sämtlicher Buchstaben des Wortes *περιστερά*[6].

1) l. l. § 6 *αἱ γὰρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικὰ ὄντα ἑτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο, μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια* (Hebr. 10, 1; 9, 9 f.). *παρούσης δὲ τῆς ἀληθείας* (2 Petr. 1, 12) *τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν οὐ τὰ τῆς εἰκόνος.*

2) Epit. 38 handelt von dem „feurigen Ort“: *διὰ τοῦτο, φησί, καταπέτασμα ἔχει, . . . μόνος δὲ ὁ ἀρχάγγελος εἰσέρχεται πρὸς αὐτόν, οὗ κατ' εἰκόνα καὶ ὁ ἀρχιερεὺς ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσῄει. ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθίσθη τῷ τόπῳ . . . ἵνα τὸν τόπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ σπέρματι δίοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ*; cf. Hebr. 9, 3—7. An Hebr. 9, 10 erinnert die Anwendung des Begriffs *διορθοῦσθαι* unter anderem auch im Gegensatz zur Zeit des alt Gottes Hippol VI, 36 (7 mal das Verbum, daneben *διόρθωσις* und *ἐπανόρθωσις*). Cf. außerdem oben S. 753 f. A. 5 zu Gal. 4, 26.

3) Epit. 86 *τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθὰ „εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι“* 1 Petr. 1, 12.

4) Iren. I, 18, 3 *καὶ τὴν τῆς κιβώτου δὲ οἰκονομίαν ἐν τῷ κατακλυσμῷ, ἐν ᾗ ὀκτὼ ἄνθρωποι διεσώθησαν.* Cf. noch zu 1 Petr. 1, 20 (weniger Hebr. 1, 1) Iren. I, 8, 2.

5) Hippol. ref. VI, 29 cf. 1 Jo. 4, 8. 16. Cf. in Bezug auf denselben Brief oben S. 739.

6) Iren. I, 15, 1 *καὶ διὰ τοῦτό φησιν αὐτὸν* (lat. *cum — αὐτόν*) *α καὶ ω,*

So hatte dieser Schüler Valentins an Apokal. 22, 13 (21, 6; 1, 8) eine auktoritare Grundlage für die Lehre gewonnen, daß Christus bei der Taufe Jesu in Gestalt der Taube auf diesen herabgekommen sei[1]. Man darf vermuthen, daß ein Schriftsteller, welcher solchen Gebrauch von der Apokalypse machte, sich gelegentlich auch auf Apok. 13, 18 zur Rechtfertigung seiner endlosen Zahlbuchstabenspiele wird berufen haben. Die orientalischen Valentinianer haben Jo. 19, 37 mit Apok. 1, 7 in Verbindung gebracht, wenn sie das Sitzen des psychischen Christus zur Rechten des Demiurgen bis zum Weltende andauern lassen, damit dann die Menschen den sehen, welchen sie gestochen haben[1]. Wenn dieselben lehren, daß die pneumatischen Elemente ihre Seelen als Hochzeitskleider empfangen, so geht dieser Ausdruck zunächst auf Matthäus zurück[2]; aber wenn dieselben im weiteren Verlauf dieser Darlegung sagen, daß um die Zeit des Weltendes auch die psychischen Elemente, die nur gläubigen Seelen zu der gleichen Seligkeit gelangen, in welcher die Pneumatiker schon vorher sich befanden, und daß dann das gemeinsame Hochzeitsmahl aller Geretteten stattfinde[3], so erkennt man, daß wiederum ein evangelischer Text mit einer Stelle der Apokalypse combinirt worden ist. Angesichts jener Seligpreisung

ἵνα τὴν περιστερὰν μηνύσῃ, τοῦτον ἔχοντος τὸν ἀριθμὸν τούτου τοῦ ὀρνέου. Das richtige Verständnis, wenn nicht den richtigen Text, gibt Hippol. VI, 49 (cf. Pseudotert. 15) καὶ διὰ τοῦτο δέ φασιν αὐτὸν λέγειν „ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ“, ἐπιδεικνύντα τὴν περιστερὰν τοῦτον ἔχουσαν τὸν ἀριθμόν, ὅ ἐστιν ὀκτακόσια ἕν. Ferner Iren. I, 15, 2 καὶ διὰ τοῦτο (so lat. und Hippol. VI, 50, τοῦ Epiph.) ἄλφα καὶ ὦ ὀναμάζεσθαι αὐτόν. Undeutlicher Iren. I, 14, 3 das Haupt der ἀλήθεια ist gleich α und ω, ferner Iren. I, 14, 6 ἡ τῆς περιστερᾶς κάθοδος, ἥτις ἐστὶν ω καὶ α. Die Rechnung ist folgende ω (800) + α (1) = 801. Dieselbe Summe ergibt π (80) + ε (5) + ρ (100) + ι (10) + σ (200) + τ (300) + ε (5) + ρ (100) + α (1) = 801. In Bezug auf die Taube bei der Taufe cf. Iren. I, 15, 3 und die Lehre einiger occidentalischen Valentinianer Iren. I, 7, 2. Einige Marcosier hatten „den, welcher auf Jesus herabgekommen“ statt des „Sohnes“ in ihre Taufformel aufgenommen Iren. I, 21, 3.

1) Epit. 62 cf. oben S. 735 A. 4.

2) Epit. 61 extr. ἐνδύματα γάμων, Mt. 22, 11 f. ἔνδυμα γάμου.

3) Epit. 63. Auch hier wieder wie Epit. 62 über τὰ ἐνδύματα (ohne γάμων oder γάμου) cf. Apok. 19, 8; zum Schluß εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων cf. Apok. 19, 9 μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.

derer, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind, und der beigefügten Versicherung, daß die Worte Gottes wahrhaftig sind (Apok. 19, 9), wagte man den Unterschied der „Berufenen“ oder „Geladenen“ und der „Erwählten“ in dem Sinne, welchen die Schulsprache mit diesen Worten verband, nicht zu verewigen. Selbst das warnende Schlußwort der Parabel Mt. 22, 14 wird nicht benutzt, um jenen Unterschied doch wieder aufrechtzuerhalten. Die „Geladenen“, die nur nicht geradezu die Einladung ablehnen, die „gläubigen Seelen“ gehen sämtlich in die durch den Sonntag, den 8. Wochentag, abgebildete oberste Geisterwelt, die Ogdoas, ein und nehmen an dem Hochzeitsmahl der Geretteten Theil. Ziemlich undeutlich bleibt, inwiefern bei dieser Ausgleichung doch noch ein Vorrang der Pneumatiker festgehalten werden soll (Epit. 64 f.). Aber deutlich scheint die Thatsache hervorzuleuchten, daß wenigstens für die Valentinianer des Orients und insbesondere für Marcus in Kleinasien die Apokalypse ein Buch von nicht geringerem Ansehn als die Evv. war.

Es ist schließlich noch zu fragen, ob auch die Apostelgeschichte zu den Büchern gehörte, welche von den Valentinianern in ähnlicher Weise benutzt wurde. Jene Meinung von einem 18monatlichen Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern, welche von älteren Gnostikern zu den Valentinianern sich fortpflanzte [1], scheint nur in einem Kreis entstanden sein zu können, in welchem die AG. entweder ganz unbekannt, oder doch ohne alles Ansehen war. Letzteres gilt allerdings von den Urhebern der Fabel; aber diesen war die ganze so zu sagen officielle evangelische Überlieferung nur eine halbwahre. Sie erhoben gegen diese den Vorwurf, daß sie Jesum weder vor der Taufe

1) Iren. I, 8, 2; 30, 14 s. oben S. 747 A. 1. 2. Man muß den ganzen Zusammenhang der letzteren Stelle im Auge haben. Die *multi ex discipulis eius*, welche die Unterscheidung und Vereinigung zwischen Jesus und Christus nicht erkannt haben (I, 30, 13), bilden den Gegensatz zu den *pauci ex discipulis eius*, welchen sich der Herr während der 18 Monate offenbart hat (I, 30, 14). Jene aber werden § 13 ohne weiteres mit den Uraposteln, etwa mit Ausnahme des Thomas (Jo. 20, 24), identificirt: *videntes autem discipuli resurrexisse eum, non eum cognoverunt . .; et hunc maximum* (maxime?) *errorem inter discipulos eius fuisse dicunt, quoniam putarent eum in corpore mundiali resurrexisse.* Sie werden als die Urheber der kirchlichen Evangelienliteratur vorgestellt § 15 *dicunt discipuli.*

noch nach der Auferstehung etwas Großes verrichten lasse, und erblicken darin einen Beweis dafür, daß viele Jünger Jesu, und insbesondere diejenigen, von welchen die evangelische Literatur herrührt, den Herrn und seine Geschichte nur sehr mangelhaft erkannt haben. Es war ein Irrtum der Augenzeugen der Auferstehung Jesu, wenn sie meinten, daß Jesus mit einem irdischen Körper auferstanden sei; sie hatten noch nicht begriffen, daß „Fleisch und Blut Gottes Reich nicht ererben können." So war es auch ein Irrtum, daß sie meinten, vor der Taufe sei nichts von Wundern geschehen, von welchen doch die in den Kindheitsevv. niedergelegte Geheimtradition genug zu erzählen weiß. So war es denn auch eine Hallucination oder mindestens Misdeutung eines einmaligen Verschwindens des Auferstandenen am 40. Tage, wenn die Jünger d. h. die Meisten derselben meinten, daß Jesus darnach nicht mehr erschienen sei und nichts Großes mehr gethan und geredet habe. Nein, volle 18 Monate hat das angedauert, und gerade die größten Geheimnisse hat Jesus in dieser langen Zeit wenigen Auserwählten mitgetheilt. Also weit entfernt, daß diese Gnostiker mit den kirchlichen Evv. und der AG. unbekannt gewesen wären, haben sie im bewußten Gegensatz gegen diese Bücher ihre Fabeln erdichtet oder bereits vorher von Anderen erdichtete benutzt. Das war aber für sie kein Grund, auf den Gebrauch der kirchlichen Evv. oder der AG zu verzichten [1]. Ebensowenig für die Valentinianer, wenn sie ähnlichen über den Text der AG. hinausgehenden Vorstellungen huldigten. Die harmonistischen Schwierigkeiten, die ihnen hieraus erwachsen konnten, waren jedenfalls geringer als die, welche sich ergaben, wenn sie neben voller Anerkennung und reichlichem Gebrauch des 4. Ev. an der Meinung von einer nur einjährigen Lehrwirksamkeit Jesu festhielten [2]. Geistreiche Leute empfinden solche Widersprüche kaum. Es mag jedoch sein, daß

1) Außer den erwähnten indirekten Bezugnahmen auf dieselben findet sich in der kurzen Skizze des Irenäus neben vielseitiger Berücksichtigung des AT's (s. besonders die Prophetenreihe 30, 11) nur wenig Neutestamentliches: § 11 *duorum hominum factas esse emissiones, alterum quidem de sterili Elizabeth, alterum autem ex Maria virgine* (Lc. 1), § 13 ein Citat aus 1 Kor. 15, 50.

2) Iren. I, 3, 3; II, 20, 1; 22, 1 und 22, 3 einerseits und I, 8. andrerseits; s. auch Beil. XIII.

die Valentinianer ebenso wie der Verfasser der Pistis Sophia[1] die Behauptung jenes länger andauernden Verkehrs zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern mit den Andeutungen am Schluß der Evv. und mit der Erzählung im Anfang der AG. durch die Annahme ausgliechen, daß der gen Himmel Gefahrene in der nächsten Folgezeit doch noch je und dann zur Erde herniedergestiegen sei Die AG. hinderte sie auch nicht, die Berufung des Paulus in die nächste Zeit nach dem Tode Jesu, etwa noch in jenen 18 monatlichen Zeitraum zu verlegen[2]. Ohne die AG. würde man aus den Bekenntnissen des Paulus viel eher geschlossen haben, daß er Jahre lang ein Verfolger der bereits bestehenden Kirche gewesen sei. Unbedeutend sind ohne Frage die für uns sichtbaren Spuren der Beschäftigung der Valentinianer mit der AG. Aber es verdient doch vielleicht bemerkt zu werden, daß der große Zahlensymboliker Marcus[3], wenn ich recht verstehe, auch die 7 Männer AG. 6, 3 nicht unbeachtet ließ, sondern auf Grund der alten Meinung, daß sie das Amt der späteren Diakonen empfangen haben, die Siebenzahl selbst oder vielmehr den Genius (*τὸ μέγεθος*) der Siebenzahlen zu einem *διάκονος* der Weltschöpfung und Weltbelebung machte.

4. Basilides und die kirchliche Bibel.

Während Valentinus in allen drei Erdtheilen persönlich gewirkt und Schüler hinterlassen hat, ist sein etwas älterer Zeitgenosse Basilides mit seiner Schule auf Egypten beschränkt geblieben. Mag er schon um 120 oder 125 die Bücher geschrieben haben, aus welchen Agrippa Castor bald darauf seine Lehre zum Zweck ihrer Bestreitung geschöpft hat, so schien es

1) l. l. p. 4 f. wird die Himmelfahrt erzählt, deren Schauplatz der Ölberg (p. 3 cf. AG. 1, 12). Aber schon um die 9 Stunde des folgenden Tages sehen die Jünger ihn aus dem geöffneten Himmel wieder herabsteigen.

2) Epit. 23. Nach dem oben S. 752 A. 3 mitgetheilten Satz über Paulus heißt es: *αὐτίκα μετὰ τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ αὐτὸς ἀπεστάλη κηρύσσειν.*

3) Iren. I, 14, 6 = Hippol. VI, 48 *κέχρηται δὲ διακόνῳ τῷ τῶν ἑπτὰ ἀριθμῶν μεγέθει.* Die Betrachtung der 7 Männer als Diakonen ist alt genug; cf. Iren. I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1. Doch bleibt das Excerpt des Irenäus aus der Schrift des Marcus an dieser wie an mancher anderen Stelle ziemlich dunkel.

doch angemessen, seiner schon hier zu gedenken. Er ist der älteste Gnostiker, dessen Stellung zur Bibel wir zum Theil noch nach seinen eigenen Worten einigermaßen beurtheilen können. Dazu treten ergänzend hinzu die Fragmente seines Sohnes und Schülers Isidorus, dessen literarische Thätigkeit frühstens um die Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen ist, bis zu welcher hin die Lebenszeit des Basilides sich erstreckt haben mag [1].

Das einzige Werk des Basilides, von dem wir einige genauere Kunde haben, ist ein aus 24 Büchern bestehender, also sehr umfangreicher Commentar zu „dem Evangelium“ [2]. Es wird mit Recht allgemein angenommen, daß eben dieses Werk die *ἐξηγητικά* seien, deren 23. Buch Clemens citirt [3], und die *tractatus*, aus deren dreizehntem die „Akten des Archelaus und Manes“ den Buchanfang und ein größeres Bruchstück aufbewahrt haben [4]. Sieht man aus diesem Bruchstück, wie fremdartige Dinge Basilides an einen evangelischen Text anzuknüpfen ver-

1) Für das Chronologische und Biographische s. Beil. XV, 4.

2) Eus. h. e. IV, 7, 7 *ἐκφαίνων οὖν αὐτοῦ* (des Basilides) *τὰ ἀπόρρητα, φησὶν* (Agrippa Castor) *αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία, προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν* (al. *Βαρκαβᾶν*) *καὶ Βαρκὼφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον, βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας κτλ.* Hieron. v. ill 21 schreibt den Eusebius ab. Die in 2 codd. Bodlei. vorhandene LA. „XXXIV (statt XXIV) volumina“ (Grabe spic. II, 37) kommt schon deshalb nicht in Betracht. Vallarsi II, 862 und Herding p. 23 praef. p. XIX haben sie, wie es scheint, nirgendwo gefunden.

3) Clem. strom. IV § 81 *Βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν κτλ.* Hätte Basilides über verschiedene Bücher Commentare geschrieben, würde Clemens hier wie bei Isidor strom. VI § 53 das Buch genannt haben, worauf sich der hier gemeinte Commentar bezog.

4) Acta Archelai 55 (Routh rel. s. V², 197) *Et omnes eius* (sc. Basilidis) *libri difficilia quaedam et asperrima continent. Extat autem tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est: „Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. Per parvulam* (l. parabolam) *divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit, indicat.“* Daß soweit das erste Citat aus Basilides reiche und *parabolam* zu lesen sei, zeigte schon Routh am Rande. Das lat. *tractatuum* würde zunächst auf *τῶν ὁμιλιῶν αὐτοῦ* im Original führen (cf. August. epist. 224 ed. Bassan II, 1067 *tractatus populares, quos Graeci ὁμιλίας vocant*). Aber *tractatores* heißen auch alle Exegeten.

stand, so steht von Seiten des Inhalts nichts der Annahme im Wege, daß Alles, was Clemens und Origenes als eigene Worte des Basilides mittheilen, diesem Commentar entnommen sei. Sie empfiehlt sich aber auch darum, weil wir von einem anderen Werk des Basilides, das irgend in Betracht kommen könnte, nichts wissen[1], während mehrere Schriften seines Sohnes Isidorus schon dem Clemens vorlagen[2]. Für die Frage, was Basilides unter „dem Evangelium“ verstand, dürften die wenigen Reste der Schriften seines „echten Sohnes und Schülers“, wie Hippolyt den Isidorus nennt, unbedenklich herangezogen werden, wenn sie uns nur irgend welche Aufklärung gäben. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Basilidianer in Egypten, über deren Ansichten Clemens hier und da Mittheilungen macht, ihre Kenntnis der ev. Geschichten und Reden aus anderen Quellen geschöpft haben, als denen, welche der Stifter der Schule als solche anerkannt hatte. Dagegen glaube ich von dem, was Hippolyt guten Glaubens aus einer angeblich basilidianischen Schrift als Lehre des Basilides, des Isidorus und ihres ganzen Chors zum Theil in Form wörtlicher Citate mittheilt[3], absehen zu müssen. Die Lehre ist nicht diejenige des Basilides und seiner treuen Anhänger, wie wir sie durch die älteren Berichterstatter Agrippa Castor, Irenäus und Clemens kennen lernen, und gerade auch die Form, in welcher ntl. Schriften in jenen Excerpten des Hippolytus angeführt werden, zeigt ein bedenklich modernes Gepräge[4]. Der Verdacht, daß Hippolyt in diesem

---

1) Über die angeblich von ihm oder seinen Schülern verfaßten Überlieferungen des Matthias s. Beil. IX, 7; über Lieder des Basilides Beil. I, 1, 15.

2) Clem. strom. III § 2 *Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς*. Epiph. haer. 32, 4 schreibt dies ab und will auch zu Anfang des § 4 cf. haer. 33, 1 durch *ἐν παραινέσεσι* schwerlich auf einen anderen ihm bekannten Titel hinweisen. Clem. strom. II § 113 *Ἰσίδωρος ἐν τῷ περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*. strom. VI § 53 *Ἰσίδωρός τε ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητὴς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικῶν*.

3) Hippol. refut. VII, 20—27 s. oben S. 24 A. 2 und Beil XV, 4.

4) VII, 21 p. 360, 37 *τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις*, es folgt Jo. 1, 9 cf. zur Citationsformel oben S. 162. Ferner mit *ὡς γέγραπται* oder *ἡ γραφὴ λέγει* paulinische Stellen VII, 25 p. 368, 75; 370, 81; c. 26 p. 372, 22; 374, 51. Einfacher wird mit *ἱκανός* (zum Beweise ausreichend) *ὁ σωτὴρ λέγων* Jo. 2, 4 eingeleitet c. 27 p. 376, 97.

wie in anderen Fällen einem literarischen Betrug zum Opfer gefallen sei, ist zu stark begründet, als daß ich irgend etwas auf diese angeblichen basilidianischen Excerpte gründen möchte.

Gehen wir von den Fragmenten des großen Commentars des Basilides aus, so ist zunächst klar, daß darin als ein Wort des Heilands die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann behandelt worden ist[1], welche wir nur Lc. 16, 19—31 lesen. In dem Umstand, daß Jesus in dieser Erzählung den frommen und diesseits unglücklichen Lazarus ebenso wie den gottlosen Reichen einführt, ohne auch nur anzudeuten, wie der Eine zu seiner Frömmigkeit und seinem Elend, der Andere zu seinem irdischen Glück und seiner Gottlosigkeit gekommen sei, fand Basilides eine Bestätigung seiner Lehre, daß das Böse im ethischen wie im physischen Sinne nicht in den Individuen, ihrer Natur oder sittlichen Entwicklung begründet sei, sondern aus einer besonderen verborgenen Wurzel entsprieße und als ein Accidens den Dingen und Personen sich anhefte. Eine ausführliche Erörterung über den Zusammenhang von Sünden und Leiden, von welcher uns Clemens drei Stücke aufbewahrt hat, nimmt dreimal Bezug auf die kleinen Kinder, welche zu leiden haben, während sie doch nicht gesündigt zu haben scheinen[2]. Dies ist der feste

1) S. oben S. 761 A. 4. „Salutaris sermo“ ist ungeschickte Übersetzung von *ὁ σωτήριος λόγος = ὁ τοῦ σωτῆρος λόγος* cf. Hippol. refut. VII, 19 p. 354, 60: *τὸν εὐαγγελικὸν καὶ σωτήριον ἡμῶν λόγον*. Daß die wahrscheinlich aus einer griechischen Übersetzung eines syrischen Originals geflossene lateinische Übersetzung die nach den Acta Archelai ohnehin schwierigen und rauhen Worte des Basilides noch dunkler gemacht hat, ist begreiflich. Aber zu der Meinung von Jakobi (Zeitschr. für KG. 1877 S. 499 f.), daß Basilides unter dem Reichen das Gute, unter dem Armen das Böse verstehe, also gewiß eine ganz andere apokryphe Parabel, nicht die des Lucas vor sich gehabt habe, fehlt doch alle Unterlage. Das wesentlich Richtige vertritt Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 210. Nur wäre zu bemerken, daß der lat., vielleicht schon der griechische Übersetzer durch ungeschickte Wortverstellung den Gedanken verdunkelt hat. Es wird griechisch etwa so gelautet haben: (*ὁ κύριος*) *διὰ τῆς τοῦ πλουσίου καὶ τοῦ πένητος παραβολῆς τὴν ἄνευ ῥίζης καὶ τόπου, πόθεν πέφυκεν, τοῖς πράγμασιν ἐπισυμβαίνουσαν φύσιν σημαίνει.* Für den basilidianischen Kunstausdruck vergleicht Jakobi selbst S. 517 A. 1 Clem. strom. IV § 88 p. 603 Potter.

2) Clem. strom. IV § 81—83. Im ersten Absatz sagt er von dem, der ohne alle nachweisbare Sünde gelitten haben sollte: *πείσεται ὡς*

Punkt, von wo aus Basilides auch angesichts der Leiden der Märtyrer, ja Christi selbst die Vorsehung gegen die Anklage vertheidigt, daß sie den Reinen und Heiligen leiden lasse, also ungerecht verfahre. Man wird im ganzen Umfang der kanonischen und der apokryphen Literatur keinen anderen ev. Text nachweisen können, an dessen Auslegung sich diese Erörterung mit ihrem dreimal wiederkehrenden Stichwort hätte anschließen können als Jo. 9, 1—3. Diese Perikope wird Basilides in dem vorletzten 23. Buch seines Commentars behandelt haben. Die Frage der Jünger, auf welche Jesus mehr ausweichend als erschöpfend geantwortet hatte, beantwortete Basilides auf Grund seiner Seelenwanderungslehre dahin, daß die Seele, welche in einem anderen Leben früher gesündigt habe, hier auf Erden Strafe dafür leide. Auf des Basilides Exegetica ist auch eine Auslegung der Frage und Antwort, welche wir nur Mt. 19, 10—12 in wesentlich gleicher Form lesen, zurückzuführen [1]. Zwar bezeichnet Clemens als Vertreter der von ihm mitgetheilten Aus-

ἔπασχε καὶ τὸ νήπιον τὸ δοκοῦν οὐχ ἡμαρτηκέναι. Der zweite Absatz beginnt: *ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον, ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν εὐεργετεῖταί τι, οὕτωσὶ δὴ κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ.* Im dritten Absatz sagt er in Bezug auf Christus, dessen Namen er doch zu nennen sich scheut: *οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος τε ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ.* Hinter dem dritten Excerpt sagt Clemens § 83 *ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.* Die Tendenz der ganzen Darlegung zeigen die Worte des Basilides § 82 *πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον, ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ* und das Wort des Clemens § 83 *λύεται γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀρνησομένου ἡ κατὰ τὸν Βασιλείδην πρόνοια.*

1) Clem. strom. III § 1 *οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου πυθομένων, φασί, τῶν ἀποστόλων, μή ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν, ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· „οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης". ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδέ πως κτλ.* Es folgt § 2 und 3 das Excerpt aus Isidorus. Darauf *ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασιλειδιανῶν . . ., ἐπεὶ μηδὲ ταὐτὰ αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων.* Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 215 f. schreibt sowohl § 1 als § 2 f. dem Isidor zu. Schlimmer war jedenfalls die Verwirrung, welche Epiphanius haer. 32, 4 (auch schon § 3) angerichtet hat; cf. Lipsius, Quellenkritik S. 161 ff.

legung dieser Stelle im allgemeinen die Basilidianer; aber der Ausdruck „sie legen das Wort etwa so aus“, und die nur nicht gerade buchstäblich genaue Wiedergabe der auf die verschiedenen Textelemente bezüglichen Auslegung sind sichere Zeichen davon, daß Clemens dies aus einem Buche schöpft, das einen Einzelnen zum Verfasser haben mußte. Es liegt am nächsten, an eine Evangelienauslegung zu denken; und es ist unveranlaßt, dieses Stück dem Isidor zuzuschreiben. Denn erst im weiteren Verlauf bestätigt Clemens eine auf 1 Kor. 7 bezügliche Bemerkung, welche mit der exegetischen Erörterung über Mt. 19, 10—12 nur in einem losen, sachlichen Zusammenhang steht, durch ein wörtliches Citat aus Isidors Ethik. Daß es vorher nicht auch Isidor, sondern Basilides war, dessen Gedanken, theilweise auch Worte Clemens wiedergegeben hat, zeigt sich auch daran, daß Clemens nach Mittheilung des Excerptes aus Isidor bemerkt, er habe diese Worte zur Widerlegung derjenigen Basilidianer hergesetzt, welche unsittlich leben. Sie thun damit, was nicht einmal die Erzväter ihrer Lehren ihnen gestatten. Das sind aber Basilides und Isidorus. Von dem ersten rührt die Auslegung von Mt. 19, 10—12 her, von dem zweiten die auf 1 Kor. 7 fußende Erörterung. Es ist nun höchst beachtenswerth, wie eigentümlich der ev. Text lautet (S. 767 A. 1), welchen Basilides hier auslegt. Schon das Wort der Jünger, welches die Erklärung Jesu veranlaßt hat, ist von aller kanonischen Textüberlieferung abweichend wiedergegeben. Will man das auf Rechnung der Freiheit einer bloßen Inhaltsangabe, sei es von Seiten des Clemens oder des Basilides selbst, setzen, so wäre die gleiche Erklärung jedenfalls nicht anwendbar auf die Antwort Jesu. Diese ist nicht nur in direkter Redeform gegeben, sondern es werden auch gerade ihre von der kanonischen Tradition abweichenden Theile, nämlich die Eintheilung der Eunuchen in die zwei Klassen derer, welche es von Geburt, und derer, welche es durch Zwang sind, in der nachfolgenden Erklärung stückweise vorgenommen. Man erkennt aus dem Wortlaut der weiteren Erörterung leicht, daß Basilides den kanonischen Text der Perikope sehr wohl gekannt hat; aber mit diesem wäre seine Auslegung ganz unverträglich gewesen. Die erste Klasse der Eunuchen, welche es nach dem Text des Basilides von Geburt an sind, bilden nach seiner Auslegung diejenigen, welche von Natur eine Abneigung gegen die Weiber haben und daher wohl daran thun, nicht zu heirathen.

Die andere Klasse, welche nach dem Text des Basilides aus Zwang Eunuchen sind, bilden die theatralischen Asketen, welche um des Ruhmes willen[1] Enthaltsamkeit üben. Das ist unvernünftig, weil zwangsmäßig[2]. Schon diese in direkter Redeform mitgetheilte Erklärung steht im Widerspruch nicht nur mit der kirchlichen Hochschätzung der Enthaltsamkeit, sondern auch mit dem kanonischen Text, nach welchem Jesus ohne Zweifel es als etwas Löbliches hingestellt hat, sich um des Himmelreiches willen zu kastriren, d. h. auf das geschlechtliche Thun zu verzichten. Gegen diesen Theil des kanonischen Textes und seine praktische Auslegung in der Kirche wendet sich Basilides noch direkter, wenn er weiter sagt: „Diejenigen, welche sich um des ewigen Reiches willen kastrirt haben, stellen diese Berechnung an wegen der aus der Ehe sich ergebenden Unbequemlichkeiten, aus Furcht vor der Unmuße, welche der Erwerb des Lebensunterhalts verursacht.“ Hier wird nicht nur wie schon vorher die kirchliche Beurtheilung der Ehelosigkeit verhöhnt und auch nicht nur im Widerspruch mit dem Wort Jesu von der dritten Klasse von Eunuchen etwas behauptet, sondern geradezu gegen diesen Bestandtheil des kanonischen Textes polemisirt. Hätte Basilides denselben anerkannt, so hätte er in diesem Zusammenhang es nicht unterlassen können, ihn ebenso wie die, wenn auch in veränderter Form von ihm beibehaltenen Stücke, auszulegen und zwar so, daß die kirchliche Auslegung dadurch ausgeschlossen wurde. Aber anstatt dies zu versuchen, hat er zu dem gewaltsameren Mittel der Textänderung gegriffen und hat einen wesentlich veränderten Text seiner Auslegung zu Grunde gelegt. Wenn ferner die Basilidianer die Taufe Jesu in das 15. Jahr des Kaisers Tiberius und den Tod Jesu in das 16. Jahr desselben setzten, und nur über das Monatsdatum beider Ereignisse verschiedener Meinung waren, so beruht das offenbar auf den beiden Stellen Lc. 3, 1; 4, 19, welche Clemens

1) Ich verstehe *τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας* von dem Gegengewicht gegen die natürliche Lust, welches der durch Enthaltung zu gewinnende Ruhm bildet.

2) Zweifellos richtig hat Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 216, 10 = Dindorf vol. II, 243, 13 f. die Worte *οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφορὰν εὐνοῦχοι γεγόνασι κατὰ ἀνάγκην* als Interpolation ausgeschieden. Sie vertragen sich weder mit dem Text noch mit der Auslegung des Basilides.

unmittelbar vor dieser Mittheilung für die chronologische Bestimmung dieser beiden Thatsachen angeführt hat [1]. Hiermit dürften die urkundlichen Zeugnisse über den Evangeliengebrauch des Basilides und seiner Schule erschöpft sein. Dazu kommt aber die Nachricht eines so sachkundigen und überall selbständig unterrichteten Mannes wie Origenes, daß Basilides ein eigenes Ev. geschrieben habe, welches „Ev. nach Basilides" genannt wurde [2]. Wenn Hieronymus als Übersetzer des Origenes behauptet, daß Basilides dies Buch mit seinem eigenen Namen betitelt habe, so ist das eine ausdeutende Zuthat, welcher alle innere Wahrscheinlichkeit abgeht Die Nachricht des Origenes darf aber andrerseits auch nicht dahin abgeschwächt werden, daß Origenes aus den Abweichungen des im Commentar des Basilides behandelten evangelischen Textes auf die Existenz eines besonderen Ev. nach Basilides geschlossen habe. Noch weniger ist dem Origenes zuzutrauen, daß er den Commentar des Basilides zum Ev. ein „Ev. nach Basilides" genannt habe [3]. Unzulässig ist ferner die Annahme, daß Origenes die Überlieferungen oder das Ev. des Matthias, welches bei den Basilidianern in Ansehen stand, für ein von Basilides verfaßtes und daher gelegentlich nach ihm genanntes Ev. gehalten habe. Denn unmittelbar nach Erwähnung desjenigen Ev., als dessen Verfasser er den Basilides kennt, nennt er das „Ev. nach Matthias", dessen Verfasser er nicht kennt Nehmen wir die Nachricht des Origenes, wie sie lautet, so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß Basilides

1) Clem. strom. I § 145. 146 cf. Iren. II, 22, 1 oben S. 762 A. 2.

2) S den griechischen Text und die lat. Übersetzung des Hieronymus Beil. IX, 1. Auch in dem durch Macarius Chrysoc. aufbewahrten Fragment (Delarue III. 981 s. oben S 749 A 3) ist nach einer der beiden möglichen Deutungen auf ein besonderes Ev. der Basilidianer Rücksicht genommen. Es würde dann bezeugt sein, daß in diesem die Perikope Lc. 10, 25 ff. enthalten war. Wenn Origenes c. Cels. II, 27 (s gleichfalls oben S. 749 A. 3) unter den „Umschreibern des Evangeliums" den Basilides nicht erwähnt, so kann das augenblickliche Vergessenheit sein, kann aber auch daraus erklärt werden, daß Origenes erst zur Zeit der Aufzeichnung seiner Homilien über Lucas, welche nach Eus. h. e. IV, 36 jedenfalls nicht, wie Hieronymus in der Vorrede zur Übersetzung andeutet (Vallarsi VII², 248), ein Jugendwerk sind, sondern seiner letzten Lebenszeit angehören, nähere Kenntnis vom Ev. des Basilides besaß, als zur Zeit der vielleicht etwas früheren Abfassung der Bücher gegen Celsus.

3) Das hielt Fabricius, Cod. pseudepigr. N.Ti I, 343* A.m für möglich.

das von ihm zusammengestellte Ev. auch seinem Commentar zu Grunde gelegt habe und eben dieses in dem Titel des Commentars, welchen uns sein Zeitgenosse Agrippa aufbewahrt hat, als *τὸ εὐαγγέλιον* bezeichnet habe. Nicht ein Ev. neben anderen hat er verfaßt und commentirt, sondern „das Ev.", woran seine Gemeinde sich halten sollte, hat er neu hergestellt und dann auch ausgelegt. Woraus er dies neue Ev. hergestellt hat, ist trotz der Dürftigkeit der urkundlichen Zeugnisse über seinen Inhalt, kein Geheimnis mehr. Je eine dem Matthäus, dem Lucas und dem Johannes eigentümliche Perikope konnten wir darin wiedererkennen, und von mehreren dem Lucas eigentümlichen Stücken zeigten sich außerdem noch mehr oder weniger sichere Spuren. Daß das Marcusev. unter den spärlichen Bruchstücken nicht vertreten ist, hat nichts zu bedeuten. Aus denselben kirchlichen Evv., welche Valentins Schule in Gebrauch hatte, hat Basilides ein einheitliches Ev., eine Art Evangelienharmonie hergestellt. Er hat dabei den Text seiner Vorlagen nicht unverändert herüber genommen. Das eine Beispiel von Mt. 19, 10—12 genügt zum Beweise dafür, daß Basilides den Text der kirchlichen Evv. nach seinen religiösen und ethischen Anschauungen verändert und in dieser veränderten Fassung seinem Ev. einverleibt hat. Hat Basilides wirklich gelehrt, daß nicht Jesus, sondern statt seiner der in seine Gestalt verwandelte Simon von Kyrene gekreuzigt worden sei, so wird er durch die Gestaltung der synoptischen Erzählung dies Verständnis ermöglicht haben[1]. Weniger wahrscheinlich und jedenfalls nicht zu beweisen ist, daß er auch aus apokryphen Quellen oder aus mündlicher Tradition geschöpfte Stoffe in dieses Ev. aufgenommen hat. Seine Schule behauptete, daß Basilides den Unterricht eines gewissen Glaucias, eines „Dolmetschers" des Apostels Petrus genossen habe[2]; und mit Vorliebe beriefen sich die Basilidianer, und zwar nach Hippolytus schon Basilides selbst und sein Sohn Isidor auf ein Buch unter dem Titel „Ev." oder „Überlieferungen des Matthias". Durch diese beiden Kanäle flossen den Basilidianern ev. Traditionen zu, welche ihnen für glaubwürdig gegolten haben müssen.

1) Iren. I, 24, 4; ferner die Grundschrift von Pseudotert. haer. 4; Philaster haer. 32; Epiph. haer. 24, 3.

2) Clem. strom. VII § 106. Das Nähere s. XV, 4, für das Folgende Beil. IX, 7.

Aber gerade der Umstand, daß sie sich auf ein von Basilides bereits vorgefundenes apokryphes Buch unter dem Namen des Apostels Matthias und auf mündliche Geheimüberlieferungen des Apostelschülers Glaucias beriefen, macht es unwahrscheinlich, daß Basilides bei Herstellung seines Ev. auch aus jenen Quellen geschöpft oder gar dieselben erschöpft habe. Beides ging vielmehr neben einander her: „das Ev.“ für die Gemeinde und ihren Gottesdienst und die theils mündlich theils schriftlich fortgepflanzte Tradition als Quelle und Norm der esoterischen Lehre. Diesen Unterschied hielt auch Basilides fest. Seinem zu literarischer Verbreitung bestimmten Commentar und dem darin ausgelegten Ev. wird er nicht die Geheimnisse anvertraut haben, deren Geheimhaltung Grundsatz war[1]. Auch andere, als evangelische, apokryphe Literatur hat Basilides zwar schwerlich angefertigt, aber doch als Lehrquelle behandelt. Schon Agrippa Castor nennt als solche Auktoritäten des Basilides den Propheten Barkabba und einen anderen Barkoph[2]. Man hat längst vermuthet, daß der letztere Name, dessen Schreibung nicht sicher überliefert ist, identisch sei mit dem des Propheten Parchor, über dessen Buch Isidorus einen aus mehreren Büchern bestehenden Commentar schrieb[3]. Auch ein Prophet Cham wird von Isidor erwähnt. Wenn dieser dem Aristoteles nachsagt, daß er, ohne die Quelle seiner Weisheit namhaft zu machen, aus dem Propheten Parchor geschöpft habe[4], und ebenso dem Pherekydes, daß er all' seine allegorisirende Theologie der Weissagung

1) Iren. I, 24, 6 *et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium*. Dem entspricht die Zurückhaltung, mit welcher Basilides in seinem Commentar (Clem. strom. IV § 83) seine Meinung von angeborener Sündhaftigkeit Jesu durchblicken läßt. Nur wenn man ihn drängt, will er davon sprechen, und doch verschweigt er den Namen.

2) S. oben S. 764 A. 2. Bei Hieronymus v. ill. 21 schwankt die LA. zwischen *Barcob*, *Barcho*, *Barchob*, *Barchobeth* (Vallarsi II[2], 862; Herding p. XIX. 23, dazu noch *Μαρκόβ* beim Übersetzer Sophronius).

3) Clem. strom. VI § 53, da auch *ἡ τοῦ Χὰμ προφητεία*. Valesius zu Eus. h. e. IV, 7 wollte *Παρχώρ* bei Clemens in *Βαρκώφ* geändert haben. An den *Parcus propheta* Acta Archelai c. 52 (Routh V[2], 188), Epiph. haer. 66, 3 ist schon manchmal erinnert worden, sowie daß Cham nach Clem. recogn. IV, 27 der ursprüngliche Name Zoroasters gewesen sein soll.

4) So speciell darf man nach dem Zusammenhang die Worte Isidors bei Clem. strom. VI § 53 wohl deuten.

des Cham entlehnt habe, so muß man ihm wohl soviel glauben, daß weder er noch sein Vater diese Bücher angefertigt hatte. In Bezug auf das Buch des Barkabba ergibt sich das Gleiche aus dem Umstand, daß dasselbe auch bei anderen unabhängig von Basilides und vor ihm entstandenen gnostischen Parteien in Gebrauch war [1]. Bei solcher Weitherzigkeit im Gebrauch von allerlei Geheimschriften war wenig Bedürfnis vorhanden, neue Bücher solcher Art anzufertigen. Doch bleibt die Möglichkeit offen, daß, wie die Valentinianer manche apokryphe ev. Tradition in ihrem fünften Ev. zusammenfaßten, Basilides einzelne ihm besonders wichtige Traditionen dieser Art seinem einzigen Ev. einverleibt und dadurch für seine Gemeinde so zu sagen kanonisirt hat. Gewiß ist nur, daß „das Ev.", welches Basilides seiner Gemeinde gab, aus den Evv. des Matthäus und des Lucas, wahrscheinlich auch des Johannes von ihm zusammengestellt war.

Nur wenig wissen wir davon, welche Stellung Basilides zu den übrigen Schriften des NT's einnahm. Origenes hat uns die Worte aufbewahrt, mit welchen Basilides Rom. 7, 9 für seine Seelenwanderungslehre angeführt oder diese in jene paulinische Stelle eingetragen hat [2]. Von 1 Kor. 7, 9 als einem apostolischen Wort gaben die Basilidianer eine Deutung; auf 1 Kor. 7, 5 nahm Isidor in seiner Ethik offenbar Bezug [3]. Der Erinnerung an 1 Petri 4, 13—16 wird sich niemand entschlagen können, der des Basilides Erörterung über die Verfolgungsleiden liest [4]. Das

1) Epiph. haer. 26, 2 = Philaster haer. 33, also aus der Grundschrift (Hippolytus). — Auch Origenes comm. ser. in Matth. § 28 (Delarue III, 828) sagt in einer ausführlicheren Erörterung über den Gebrauch von Apokryphen (*secreta*) nichts von Anfertigung, sondern nur von Gebrauch solcher seitens der Basilidianer.

2) Orig. comm. in epist. ad Rom lib. V, 1 (Delarue IV, 549): *Dixit enim, inquit, apostolus, quia „ego vivebam sine lege aliquando" hoc est antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.*

3) Clem. strom. III § 2 *καὶ τὸ „ἄμεινον γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι", μὴ εἰς πῦρ ἐμβάλῃς τὴν ψυχήν σου, λέγειν τὸν ἀπόστολον κτλ.* Aus § 1 ist *φασί* und als Subjekt die Basilidianer zu ergänzen. Gleich nachher § 2 das Citat aus Isidor.

4) Clem. strom. IV, 81 aus Basil. exeget. lib. 23 wörtlich: *φημὶ γὰρ τὸ* (l. *τοῦτο?*) *ὁπόσοι ὑποπίπτουσι ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν, ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες πταίσμασιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθὸν*

ist wenig. Aber soweit unsere dürftige Kunde reicht, ist der Kreis der apostolischen Schriften, welche Basilides in der Kirche vorfand und aus ihr mit herübernahm, so ziemlich der gleiche gewesen, in welchem Valentin sich mit seinen spekulativen Deutungen bewegte. Nur etwas mehr Gewicht, als der geistreichere Valentin scheint Basilides auf apokryphe Bücher ehrwürdigen oder geheimnisvollen Namens gelegt zu haben, und jedenfalls zeigt seine Bearbeitung des Ev., daß er noch weniger als Valentin geneigt war, sich den von der Kirche überlieferten oder in der Kirche bevorzugten Urkunden der Geschichte auch nur formell als bindenden Auktoritäten unterzuordnen.

5. Ergänzungen und Ergebnisse.

Hier wäre der Ort, vor allem auch derjenigen Schriften zu gedenken, durch deren gottesdienstlichen Gebrauch die jüdischen Christen des 2. und der folgenden Jahrhunderte ihren Zusammenhang mit den Anfängen des Christentums zu bewahren meinten. Denn es ist kaum zu bezweifeln, daß kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts die entscheidenden Ereignisse stattgefunden haben, deren Folge die Existenz mehrerer, von der katholischen Kirche abgesonderter judenchristlicher Gemeinschaften war Die Niederwerfung der letzten großen Erhebung des jüdischen Volks gegen die Herrschaft der Gojim durch die Feldherrn Hadrians, die Verwandlung Jerusalems in die römische Kolonie Aelia Capitolina und der Ausschluß aller Beschnittenen vom Bezirk der hl. Stadt: diese Thatsachen der Jahre 132—135 waren für den christgläubigen Theil des Volks von größeren Folgen als das Gericht des J. 70. Bis dahin hatte die von ihren ersten Anfängen an ziemlich bunt gemischte Christenheit Palästinas eine einheitliche Kirche gebildet, in welcher das jüdische Element vorherrschte. Nur Israeliten hatten bis dahin den Bischofsstuhl von Jerusalem innegehabt. Bis ins 2. Jahrhundert hinein berief man hier und in anderen Gemeinden Palästinas mit Vorliebe Blutsverwandte Jesu zu den leitenden Stellungen. Durch die Maßregeln Hadrians wurde dieser Sachlage mit einem Schlag

χρηστότητι τοῦ περιάγοντος, ἄλλα ἐξ ἄλλων ὄντως ἐγκαλούμενοι, ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεὺς, ἀλλ᾽ ὅτι (l. *ἅτε*) *Χριστιανοὶ πεφυκότες κτλ.*

ein Ende gemacht. Da in und bei Jerusalem kein Jude mehr geduldet wurde, wurde die dortige Christengemeinde nothgedrungen eine ausschließlich heidenchristliche. Sprachlich gemischt blieb sie bis in späte Jahrhunderte. Neben dem Griechischen als der kirchlichen Hauptsprache behauptete sich das Aramäische (oben S. 43), aber nicht als Sprache der Juden, sondern als Landessprache, welche ebensogut den heidnischen, als den jüdischen Semiten Muttersprache war. In kirchlicher Hinsicht müssen sich in Jerusalem und in dem ganzen Gebiet westlich vom Jordan schon damals die Zustände gebildet haben, welche wir um die Wende des 2. und des 3. Jahrhunderts dort finden. Die Bischöfe und Gemeinden von Jerusalem und Cäsarea gehörten der katholischen Kirche des Römerreichs als gleichartige Glieder an. Das NT des Theophilus und des Theoktistus von Cäsarea, des Narcissus und des Alexander von Jerusalem, des Julius Africanus in Nikopolis kann kein anderes gewesen sein, und war, soweit uns Andeutungen darüber vorliegen[1], kein anderes, als dasjenige der Kirchen von Alexandrien und Antiochien zu ihrer Zeit. Die jüdischen Christen aber waren nicht nur vom Centrum der palästinischen Kirche und aus ihrer herrschenden Stellung in derselben verdrängt. Soweit sie an ihrer nationalen Art festzuhalten entschlossen waren, zogen sie sich überhaupt von der heidnisch gewordenen Kirche Palästinas und damit aus dem lebendigen Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche zurück. Sie scheinen sich großen Theils in den östlich und nordöstlich vom Lauf des Jordan gelegenen Gebieten niedergelassen und zu Sondergemeinden zusammengeschlossen zu haben. Eine größere Organisation, einen neuen Mittelpunkt kirchlichen Lebens haben sie sich nicht wieder zu schaffen gewußt. Kein Wunder, daß die unter ihnen vorhandenen Gegensätze, über welche uns schon Justin und Hegesipp wichtige Andeutungen geben, zu sektenhafter Zersplitterung führten; und daß die ihnen

1) Aus dem Brief des Africanus, des älteren Zeitgenossen des Origenes, an Aristides ist besonders hervorzuheben die Bezeichnung der kanonischen Evv. als τὸ εὐαγγέλιον und die unverkennbare Bezugnahme auf den Hebräerbrief bei ihm und seinen Gegnern (Spitta, Der Brief d. Afr. an Aristides S. 103 § 3. 4; S. 122 § 30). Aus den Äußerungen des Origenes im Brief an Africanus über den Hebräerbrief (Delarue p. 19. 20) kann man nicht schließen, daß Africanus selbst die paulinische Herkunft desselben beanstandete.

meist sehr fern stehenden Kirchenväter nur sehr unvollkommene Kunde von diesen versprengten Trümmern der ehemals so stolzen jüdischen Christenheit und von deren hl. Büchern besaßen. In Folge davon sind auch wir übel berathen. Bei dem Versuch, die Früchte meiner Studien über diese Dinge für gegenwärtiges Werk zu verwerthen, stellte sich ein unerträgliches Misverhältnis zwischen der unvermeidlichen Ausführlichkeit und dem Gewinn einer solchen Einzeluntersuchung für die allgemeine Geschichte des ntl. Kanons heraus. Ich verzichte darauf; und nur um zu erklären, warum ich das ohne wesentlichen Nachtheil glaube thun zu dürfen, füge ich noch wenige Bemerkungen hinzu.

Jenes aramäische Ev., welches allein mit vollem Recht den Namen „Ev. nach (oder „bei") den Hebräern" führte, ist nur solchen Kirchenlehrern bekannt geworden, welche entweder, wie Hegesipp, der Erste, von dem wir wissen, daß er Einiges daraus mitgetheilt hat, der jüdischen Christenheit von Haus aus angehörten; oder wie Clemens einen jüdischen Christen zum Lehrer gehabt und durch einen solchen vom Inhalt des Buchs einige Kunde erhalten hatten; oder wie Origenes, Eusebius und Hieronymus bei mehr oder weniger langem Aufenthalt in Palästina und den angrenzenden Gebieten soviel Sprachkenntnis sich erworben hatten, daß sie selbst das Buch zu lesen sich getrauten. Bis Hieronymus es ins Griechische und Lateinische übersetzte, hat es nur in aramäischer Sprache existirt und hat schon darum auf die griechisch-lateinische Kirche vom 2. bis zum 4. Jahrhundert oder gar auf deren NT keinen namenswerthen Einfluß üben können. Noch weniger konnte dies geschehen, als Hieronymus das Hebräerev. weiteren Kreisen zugänglich machte. Das Buch hat wunderbar wenig Beachtung gefunden, und es war nicht mehr als ein wohlfeiler Witz, wenn Theodor von Mopsuestia den Hieronymus darum als Einführer eines 5. Ev. verhöhnte. Was an Bruchstücken auf uns gekommen ist, reicht meines Erachtens hin, um das Urtheil zu begründen, daß es im Verhältnis zum kanonischen Matthäus in sprachlicher Beziehung das Original darstellt, dagegen aber in materieller Beziehung, soweit man überhaupt diese Unterscheidung durchführen kann, eine durchaus secundäre Bildung war, oder mit anderen Worten, daß das Hebräerev. eine durch manche erläuternde Ausführungen, und harmlose Ausspinnungen, aber auch durch einige Sagen von zweifelhaftem Werth bereicherte Bearbeitung des Matthäus,

aber nicht unseres griechischen Matthäus, sondern des aramäischen Originals desselben war. Aber auch wenn dies gewiß wäre, hätten wir damit noch so gut wie nichts gewonnen für die Frage, welches die Gestalt und der Inhalt des Ev. oder auch eines NT's der palästinischen Kirche vor der Katastrophe unter Hadrian um 130 war.

Noch werthloser sind die dunkeln Spuren von einem eigentümlichen griechischen Ev., welches in gewissen judenchristlichen Kreisen vorhanden gewesen sein muß. Der Einzige, welcher ausdrücklich davon redet, Epiphanius, weiß oder sagt doch recht wenig. Es ist möglich, daß der Name „Ev. nach den 12 Aposteln", welcher gelegentlich wie ein Nebenname des Hebräerev. auftaucht, ursprünglich diesem griechischen Ebjonitenev. zukommt, und daß dieses in der That, wie es scheint, eine Compilation aus mehreren kanonischen Evv. war. Es wäre auch möglich, daß das Meiste, was wir an ev. Stoff in den verschiedenen Gestalten des pseudoclementinischen Romans finden, auch soweit es sich gleich oder ähnlich lautend in unseren Evv. mit Einschluß des johanneischen findet, durch Vermittlung jenes Ebjonitenev. dem Verfasser des Romans oder den Verfassern der verschiedenen in demselben verarbeiteten älteren Schriften zugeflossen ist. Je länger ich mich mit dieser Literatur beschäftigt habe, um so zweifelhafter ist mir geworden, daß man auf diesem Gebiet jemals zu bewiesenen und chronologisch bestimmten Behauptungen gelangen wird. Da die Partei, welche diese Literatur hervorgebracht hat, ihre Grundsätze einerseits in feindlichem Gegensatz zu Paulus entwickelt hat, und sie andrerseits in die katholische Christenheit einzuschmuggeln bemüht war, so versteht sich von selbst, daß sie in der einen wie der anderen Hinsicht sowohl auf die Briefe des Paulus wie auf die Apostelgeschichte Rücksicht nehmen mußte. Die thatsächlichen Beweise dafür sind handgreiflich. Aber solange mir nicht Jemand zur Gewißheit darüber verhilft, ob die Anabathmen des Jakobus um 100 oder 200, und die clementinischen Homilien um 150 oder 300 geschrieben sind, wage ich von dem anziehenden Material keinen Gebrauch für die Geschichte des Kanons zu machen. Auch die Vermuthungen über erhaltene Reste des Dialogs „Jason und Papiscus", welchen Aristo von Pella um 135 schrieb, und die „Testamente der 12 Patriarchen" müssen aus ähnlichen Gründen hier außer Betracht bleiben. Dagegen lohnt sich eine

Nachlese aus der heidenchristlichen Literatur der Zeit von 130—170.

In Bezug auf die kirchlichen Evv. dieser Zeit, mit welchen sofort die Frage nach der Apostelgeschichte zu verbinden ist, handelt es sich hauptsächlich darum, ob das johanneische Ev. darunter war, und ob außer den kanonischen Evv. noch ein anderes in Brauch war. Hat Tatian noch zu Lebzeiten Justins und in derselben Stadt, wo dieser seine Apologien schrieb, seine Griechenrede herausgegeben, so ist gewiß, daß dieselben Evv. in den Händen dieser nahebefreundeten Apologeten waren; und daß dieses die Evv. der römischen Gemeinde um 140—160 waren, welcher beide Männer angehörten, und neben welcher Valentin und Marcion ihre Conventikel hielten. Wir sind aber nicht bloß auf die Vermuthung angewiesen, daß Tatian zur Zeit der Abfassung seiner griechischen Schriften auf dieselben Evv. beschränkt gewesen sein werde, welche er später im Diatessaron verarbeitete. Eben dies beweisen die Texte. In seiner Griechenrede citirt er keine Schrift des NT's förmlich als hl. Schrift[1]; aber er zeigt sich als einen gläubigen Leser der Evv., insbesondere des vierten. Als ein klassisches Dictum führt er einen Satz aus dessen Prolog an[2], und zeigt gerade durch die Freiheit

1) Über atl. Schriften c. 20 n. 9 *διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν*, c. 29 n. 7 *συνέβη (μοι) γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην* cf. c. 31 in. 36 med. *τῶν καθ' ἡμᾶς προφητῶν*. An anderen Stellen ist zweifelhaft, ob Tatian nicht auch NTl. mit einbegreift c. 12 n. 11 *τὰς θειοτάτας γραφάς κτλ.* ibid. n 17 *θειοτέρας τινὸς ἐκφωνήσεως λόγοις καταχρωμένων (ἡμῶν)*, c. 33 n. 14 *τὰ κατὰ θεὸν ἐκφωνήματα*. Mit Rücksicht auf die von den Christen gepredigte Erscheinung Gottes in Menschengestalt, also auf Evangelisches fordert er die Griechen c. 21 auf *συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασι*, und als ob ihm der Sprachgebrauch Justins im Sinne läge, nennt er in dem gleichen Gegensatz zu den christlichen Erzählungsschriften diejenigen der Hellenen deren *οἰκεῖα ἀπομνημονεύματα* c. 21 n. 5.

2) C. 13 *καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον „ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει". ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν. ἡ* (v. l. *ὁ*) *λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς, σκότος δὲ ἡ ἀνεπιστήμων ψυχή.* Jo. 1, 4. 5. Zur Einführungsformel cf. AG. 2, 16; 13, 40; Lc 2, 24; Rom. 4, 18. Tatian hatte vorher c. 12 n. 17 (s. vorige Anm.) angekündigt, er wolle nicht eigene Einfälle oder sophistische Darstellung, sondern Worte einer gewissen mehr göttlichen Kundgebung in seiner Darlegung benutzen.

seiner Verwendung anderer Sätze desselben Abschnitts, daß derselbe ihm als Fundgrube der Spekulation gedient hat[1]. Daß der Logos das Princip der Weltentstehung, und daß er die Menschen und die Engel, aber auch die Materie geschaffen und aus ihr die Welt des Menschen hergestellt habe, gibt Tatian nicht als Ergebnis seiner Spekulation, sondern als ein überliefertes Wissen der christlichen Gemeinde. Den Gedanken, daß diese Schöpferthätigkeit des Logos seine Erzeugung aus Gott zur Voraussetzung habe, hat er freilich in den joh. Prolog erst eingetragen; aber er hat dasselbe auch später bei der Abfassung des Diatessaron gethan. Mit der Meditation über den Prolog ist bei ihm wie bei Justin diese Idee unlösbar verbunden. Daneben stoßen wir in der Griechenrede wie in den Fragmenten Tatians auf mehrere Spuren seiner Vertrautheit mit Lucas und Matthäus[2] und auf kein ev. Apokryphon.

Der Bericht über das Martyrium des Polykarp, welchen die Gemeinde von Smyrna, ehe ein Jahr seit dem Tode ihres Bischofs abgelaufen, an auswärtige Gemeinden schickte, ist unter dem Eindruck geschrieben, daß der Herr an dem Beispiel dieses seines treuen Zeugen besonders durch das, was seinem Tode voranging, aufs neue, wie schon früher durch seine Lehre, vor allem aber durch seine eigene Passion, habe zeigen wollen, welcher Art das dem Ev. entsprechende Martyrium sei[3]. Die

1) C. 5 *θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. ὁ δὲ λόγος ... ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας κτλ.* cf. c. 7. Von Gott, statt vom Logos (Jo. 1, 3) heißt es c. 19 *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.* Über die gleiche Abgrenzung im Diatessaron Forsch I, 113 f., über die Idee der Erzeugung ibid. 122. 290. — Ferner c 4 n. 7 *πνεῦμα ὁ θεός* = Jo. 4, 24.

2) Orat. c. 20 *μετῳκίσθησαν οἱ δαίμονες . . ἀπ' οὐρανοῦ κατεβλήθησαν* cf. Lc. 10, 18; c. 32 *γελᾶτε δὲ ὑμεῖς ὡς καὶ κλαύσοντες* cf. Lc. 6, 25; Clem. strom. III, 81 *δυσὶ κυρίοις μέλλειν δουλεύειν* cf. Mt 6, 24; Lc. 16, 13; strom. III, 86 als Wort Jesu *ἐπὶ γῆς μὴ θησαυρίζειν, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει* cf. Mt 6, 19 (Lc. 12, 33); strom. III, 87 *ὁμοίως δὲ κἀκεῖνο κομίζουσι τὸ ῥητὸν „οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τὸ περὶ* (vielleicht zu lesen *ἐκείνου καὶ τῆς ἐκ*) *νεκρῶν ἀναστάσεως οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται“.* Cf. Lc. 19, 34 f. und Forsch. I, 13 f. A. 1. 2. Über Tatian und die AG. s. oben S. 428 f. A. 1 am Schluß.

3) Mart. Polyc. 1, 1 *τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον*, c. 19, 1 *οὗ*

Erzählung enthält sich jeder verdächtigen Verähnlichung der Leidensgeschichte Polykarps mit derjenigen Christi[1]; aber sie hebt doch einige Parallelen hervor, woraus wir erkennen, was um 155 in dem smyrnäischen „Ev. Christi“ von dem Leiden des Herrn zu lesen stand. Auf einem kleinen Landgut bei der Stadt erwartet Polykarp, wie Jesus, seine Häscher und tritt ihnen entgegen, da sie erscheinen[2]. Vorher und nachher betet er, mit wenigen Vertrauten vereinigt, nicht so sehr für sich selbst, als für die gesamte Christenheit[3]. Dem Judas gleich verräth einer seiner Diener und Hausgenossen den Verfolgern seine Zufluchtsstätte[4]. Es ist den Erzählern auch der äußere Umstand bedeutsam, daß der oberste Polizeibeamte, welcher seine Verhaftung betreibt und ihn dem römischen Statthalter ausliefert, den Namen Herodes trägt[5]. Der Zeit nach treffen die beiden Passionen nicht zusammen. Nicht in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag, wie Jesus nach allen Evv., sondern in der Nacht vom Freitag auf den Sabbath wird Polykarp verhaftet. Es war auch nicht Paschazeit, aber es ist doch bedeutsam, daß dieser Sabbath für die Juden, welche sich lebhaft für den Tod des Bischofs interessirten, jedenfalls wegen Zusammentreffens mit einem jüdi-

τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον, c. 4 *οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον*. Nebensächlich mag dabei an Mt. 10, 23 (und zwar in der weiteren Textgestalt cf. Forsch. I, 144 N. 11) gedacht sein (cf. Acta Ferreoli bei Ruinart p. 511 secundum evangelium persecutionem fugiens und dagegen Tertull. fuga 5 extr.); denn Polykarp flieht aus der Stadt auf ein Landgut, dann auf ein zweites c. 5, 1; 6, 1; ein drittes Mal zu fliehen, weigert er sich 7, 1.

1) Cf. meine Bemerk. zu Mart. Pol. 7 p. 143. Ausführlicheres bei Lightfoot, Ignatius Polycarp. I, 594 ff.

2) C. 7 cf. c. 1, 2 *περιέμενεν γὰρ ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος*. Die Unterlage bieten alle 4 Evv. gleich gut. Der Ausdruck *λαβεῖν μέρος . . ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ* c. 14, 2 fußt wohl mehr auf Mr. 10, 38 f. Mt. 20, 22 f., als auf Mt. 26, 39; Mr. 14, 36; Lc. 22, 42. Aus Mt. 26, 55; Mr. 14, 48; Lc. 22, 52 stammt c. 7, 1 *ἐξῆλθον διωγμῖται . . ὡς ἐπὶ λῄστην τρέχοντες*.

3) C. 5, 1; 7, 2; 8, 1 cf. Jo. 17.

4) C. 6, 1 *οἱ προδιδόντες αὐτὸν οἰκεῖοι ὑπῆρχον*, die förmliche Vergleichung mit Judas c. 6, 2. Cf. Jo. 13, 18.

5) C. 6, 2 gleichviel wie man liest. Dieser Irenarch Herodes soll nicht an Herodes d. Gr., sondern gewiß an den Tetrarchen Herodes und somit an Lc. 23, 6—12; AG. 4, 27 erinnern.

schen Fest eine besondere Heiligkeit hatte, also ein „großer Sabbath“ war, wie auch in der Passionsgeschichte Christi ein solcher vorkommt[1]. Man sieht, daß das 4. Ev. ebensowenig wie dasjenige des Lucas[2] unberücksichtigt geblieben ist. Auch die Apostelgeschichte ist nicht ohne Spur[3].

Schon vor dem Tode Polykarps hatte die Zeit ihr Ende erreicht, während welcher Irenäus aus seinem und anderer Apostelschüler Munde mancherlei Belehrung empfing, über welche er noch in seinem hohen Alter genaue Rechenschaft glaubte geben zu können[4]. Steht dieses geschichtliche Verhältnis so unumstößlich fest, wie es mir nach dem eigenen Zeugnis des Irenäus und nach allen sonst in Betracht kommenden Indicien erscheint, so ergibt sich aus des Irenäus Beurtheilung des NT's unmittelbar, daß nach seiner Erinnerung jene asiatischen Senioren um 130—150 wesentlich die gleichen apostolischen Schriften, und vor allem die gleichen Evv., wie er selbst als Bischof von Lyon, in Gebrauch hatten. Man wußte in diesem Kreise Manches aus der Urzeit des Christentums zu berichten, was entweder gar nicht, oder doch nicht in Büchern apostolischen Namens geschrieben war. Und gerade diese Mittheilungen waren für das nachgewachsene Geschlecht von besonderem Werth. Daß das, was Polykarp einst von Johannes und anderen persönlichen Jüngern Jesu an Worten und Thaten des Herrn gehört hatte und dann seinen Schülern wieder erzählte, durchweg übereinstimmte mit dem, was die Gemeinden um 180 in den hl. Schriften lasen[5], war, wenn es sich wirklich so verhielt, ein

1) C. 8, 1 cf. Jo. 19, 31, auch Lightfoot I, 690 ff.

2) An Lc. 20, 38 erinnert c. 14, 1 *ὁ θεὸς ἀγγέλων . . . παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἳ ζῶσιν ἐνώπιόν σου*. Gleich daneben *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου* cf. Jo. 5, 24 und *ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός* cf. Jo. 17, 3.

3) Mit dem Wort *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω* cf. AG. 21, 14 verzichtet Polykarp auf weitere Fluchtversuche, s. auch vorige Seite A. 5.

4) Beil. XV, 1 über Apostel und Apostelschüler in Kleinasien und Forsch. IV zur Biographie des Polykarp und des Irenäus, auch schon oben S. 23. Das Werk des Papias und den Brief des Polykarp lasse ich hier noch außer Betracht, weil letzterer jedenfalls, ersteres vielleicht vor 130 geschrieben ist.

5) Iren. ep. ad Florinum bei Eus. V, 20, 6. Über *πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* oben S. 169 A. 1. Ein einzelnes Beispiel von der Übereinstimmung zwischen dem geschriebenen Ev. und der Tradition der

mächtiges Zeugnis sowohl gegenüber der Behauptung der Valentinianer, daß die sich widersprechenden Nachrichten der kirchlichen Evv. ohne die Hülfe einer mündlichen Tradition von sehr anderem Inhalt nicht verständlich und ausreichend seien, als gegenüber der Verurtheilung der kirchlichen Evv. durch Marcion und die sogenannten Aloger. Aber Irenäus hat nicht nur seinerseits die ev. Traditionen seiner Lehrer mit dem geschriebenen Ev. in seiner Hand verglichen, sondern berichtet auch, daß jene Apostelschüler sich auf einzelne Aussprüche Jesu, welche wir bei den Synoptikern und bei Johannes finden, berufen haben und zwar so, daß die Bekanntschaft ihrer Schüler mit diesen Worten Jesu von ihnen vorausgesetzt wurde[1]. Es ist daher durchaus nicht unmöglich, daß jene 5 merkwürdigen Antworten auf biblische Fragen, welche Victor von Capua aufbewahrt und dem Polykarp zugeschrieben hat[2], wirklich von dem alten Smyrnäer herrühren und etwa von einem Schüler Polykarps aus der Erinnerung aufgezeichnet worden sind, wie die sehr verwandten Aussprüche der asiatischen Senioren durch Irenäus.

Senioren gibt Iren. II, 22, 5 (*sicut evangelium et omnes seniores testantur*). Es handelt sich um das Lebensalter und die Dauer der Lehrwirksamkeit Jesu nach Lc. 3, 23; 4, 19 einerseits und nach dem 4. Ev., insbesondere Jo. 8, 57 andrerseits.

1) Iren. V, 36, 2. Die Lehre, daß die Seligen je nach ihrer Würdigkeit entweder im Himmel, oder im Paradies oder in der herrlichen Stadt Gottes wohnen werden, wird folgendermaßen exegetisch begründet: *εἶναι δὲ τὴν διαστολὴν ταύτην τῆς οἰκήσεως τῶν τὰ ἑκατὸν καρποφορούντων καὶ τῶν τὰ ἑξήκοντα καὶ τῶν τὰ τριάκοντα* (Mt. 13, 8; Mr. 4, 8) . . . . *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς* (Jo. 14, 2). *τὰ πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει.* (Das Weitere nur lat. erhalten). *Quemadmodum verbum eius ait, omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit. Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii, qui epulantur vocati ad nuptias* (Mt. 22, 2—14, nicht Lc. 14, 16—22). *Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, apostolorum discipuli.*

2) Patr apost. II, 171 (meiner Ausg.) cf. ebendort p. XLVII. Die unerläßliche Verbesserung des 2. Stücks (*novimus* statt *novissimum* s. meine Acta Joannis p. CXIX) hat Lightfoot, Ign. Pol. II, 1003 sich nicht zu nutze gemacht, und meines Erachtens nicht hinreichend gewürdigt, daß der einzige mit der Herkunft von Polykarp unverträgliche Satz nicht deshalb, sondern wegen seines Widerspruchs gegen den übrigen Inhalt desselben Stücks als Interpolation gelten muß.

Daß darin alle 4 Evv. namentlich erwähnt werden, würde uns nichts Neues lehren. Ist doch im Jahre nach Polykarps Tod Montanus mit einer Verkündigung aufgetreten, welche die kirchliche Anerkennung des jüngsten unserer Evv. voraussetzt (oben S. 17).

Von den Dichtungen über die Geschichte einiger Apostel, welche auf demselben Boden entstanden sind, sind die Akten des Paulus und der Thekla jedenfalls die älteste[1]; und sie ist das Werk eines Geistlichen der rechtgläubigen Kirche, der nichts Unrechtes damit zu thun glaubte, daß er solche Dichtung schrieb und herausgab, während die Leiter der Kirche darin einen Betrug erkannten und ihn zur Niederlegung seines Amtes nöthigten. Aus dem ersten Satz der Schrift erkennt man, daß dieser asiatische Presbyter bei seinen Lesern Kenntnis der AG. voraussetzte. An die Flucht des Paulus von dem pisidischen Antiochien nach Ikonium, als eine von dorther jedem Leser des neuen Buchs bekannte Thatsache knüpft er seine Dichtung an[2]. Lystra und wahrscheinlich auch Derbe werden zwar ohne genauere Ortskenntnis, aber um so sicherer in Erinnerung an die erste Missionsreise des Paulus bald darauf erwähnt. Eine ernstliche Bemühung die eigene Erzählung derjenigen des Lucas anzupassen, bemerkt man nicht, aber an manchen Stellen zeigt sich, daß die AG. dem Dichter das Muster ist, nach welchem man von Aposteln zu erzählen hat[3]). Die Evv. konnten in

1) Die zum Theil schon in meiner Recension von Schlau, die Akten der Thekla 1877, Gött. gel. Anz. 1877 S. 1292—1308 niedergelegten Studien über Text, Inhalt und Ursprung des Buchs nehme ich wieder auf in Beil. X, 3.

2) Acta Theclae c. 1 *ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φυγὴν τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας* cf. AG. 13, 51; 2 Tim. 3, 11. Ikonium ist der Wohnsitz der Hauptpersonen Onesiphorus, Thecla u. s. w. c. 2. 20. 26. 41. 42. Außerdem werden genannt das pisidische Antiochien c. 1. 26; Lystra c. 3; Daphne = Derbe c. 23; Myra c. 40.

3) c. 17 *εἰ ἐγὼ σήμερον ἀνακρίνομαι, τί διδάσκω, ἄκουσον, ἀνθύπατε* cf. AG. 4, 9 (24, 21), auch das Verhalten des Proconsuls c. 17 extr. mit AG. 23, 35; 24, 25. — Paulus predigt *περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* c. 5 cf. AG. 24, 25. — Nach Errettung aus der Gefahr betet Thekla c. 24 sehr ähnlich wie in gleicher Lage die Gemeinde AG. 4, 24. 27. 30. *πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἁγίου σου παιδὸς πατήρ, εὐλογῶ σε κτλ.* Gleich darauf betet Paulus *θεὲ καρδιογνῶστα* cf. AG. 1, 24. Die Erzählung AG. 20, 7 ff. scheint nicht ohne

solcher Erzählung nicht citirt werden; aber sie werden doch nachgebildet. Die Bergpredigt nach Mt. klingt in der Predigt des Paulus buchstäblich nach[1]. Ganz fehlten auch nicht die Anklänge an Johannes[2].

Ein viel deutlicheres Verhältnis zu den Evv. nimmt Leucius Charinus ein, der angebliche Verfasser der etwas jüngeren, aber dem Clemens Al. bereits bekannten und schwerlich nach 160 geschriebenen Geschichten des Apostel Johannes, Thomas und Andreas[3]. Das war schon damit gegeben, daß unter den Helden, die sich Leucius erlesen hatte, einer ein Evangelist war, und daß Leucius sich als einen persönlichen Schüler gerade des Apostels Johannes eingeführt hatte. Es kann hier nicht die verwickelte Untersuchung noch einmal geführt werden, deren Ergebnis ist, daß Leucius der Urheber jener bei Clemens, im Canon Mur. und bei vielen Späteren vorliegenden Erzählung von der Entstehung des 4. Ev. ist[4]. Auch aus den noch vorhandenen Stücken der Johannesacten erhellt, daß der Apostel Johannes dem Leucius als Verfasser des 4. Ev. gilt. Johannes ist der Freund Jesu, welcher neben dieser Freundschaft für Frauenliebe keinen Raum haben sollte. Jesus bedurfte seiner, um doch einem einzigen Menschen seine tiefsten Geheimnisse anzuvertrauen[5]. Damit sind freilich nicht die dem 4. Ev. eigentümlichen Gedanken gemeint, sondern eine darüber hinausführende Geheimlehre, wonach alle die Namen, welche sich Jesus in

Einfluß auf c. 5—7; die *κλάσις ἄρτου* c. 5, das Predigen des Paulus bis tief in die Nacht und der Platz der Zuhörerin c. 7 *καθίσασα ἐπὶ* (al. *ἀπό*) *τῆς συνεγγὺς θυρίδος ἤκουεν νυκτὸς καὶ ἡμέρας.*

1) Dahin gehört schon die Eröffnung der Predigt c. 5 durch 9 oder nach anderer LA. 13 Makarismen, darunter *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται* und *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* (mit frei gebildetem Zusatz) = Mt. 5, 7. 8. Ganz im Sinne und mit dem Ausdruck von Mt. 27, 19 heißt es c. 21 *καὶ ὁ ἡγεμὼν ἔπαθεν μεγάλως.*

2) An Jo. 17, 9 muß man denken bei dem Gebet der Thekla für sich selbst c. 24: *παράστα αὐτῇ ὅτι σή ἐστιν.* Ist in der Schilderung des Paulus c. 3 *χάριτος πλήρης* richtiger Text, so daß dies außerhalb der Construction steht, so ist das allerdings eine auffällige Nachahmung von Jo. 1, 14.

3) Cf. meine Acta Joannis p. LX—CLXXII; einige Berichtigungen und Ergänzungen s. Beil. X, 4.

4) Acta Jo. p. 198 f. CXXVI—CXXXI und unten Beil. I, 1, 6.

5) Acta Jo. p. 222, 6 – 223, 11; 247, 7 — 249, 17.

Herablassung zum Fassungsvermögen der Jünger gegeben und auch die in seiner öffentlichen Lehre vorliegende Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist noch nicht ein entsprechender Ausdruck der vollen Offenbarungswahrheit ist. Auch die Geschichte Jesu, wie sie die Evv. darstellen, ist noch nicht die volle Wahrheit. Während Jesus vor den Augen der Menge unten in Jerusalem gekreuzigt wird, offenbart er sich seinem Johannes am Ölberg, zwar auch an einem Kreuz, aber im Licht einer höheren Verklärung, als der Gott, den kein Name und keine sichtbare Gestalt faßt. Aber gerade bei dieser Gelegenheit zeigt Leucius, daß er die gemeine ev. Tradition, über welche sein Johannes und dessen Christus die Befähigten hinausführen soll, vor allem aus dem 4. Ev. schöpft. Diesem ist der größere Theil der Bezeichnungen Christi entlehnt, welche er nur um der schwachen Menschen willen sich gegeben haben soll[1]. Aber auch Geschichtliches entnimmt er diesem Ev. wie die zeitweilige Anwesenheit des Johannes unter dem Kreuz und den Lanzenstich[2]. Der Thomas des Leucius ist derjenige des 4. Ev.[3], und die viel

1) L. l. p. 223, 8 *ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται δι' ὑμᾶς* (Jo. 1, 1. 14), *ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Χριστός, ποτὲ θύρα* (Jo. 10, 7), *ποτὲ ὁδός* (Jo 14, 6), *ποτὲ ἄρτος* (Jo. 6, 32—51), *ποτὲ σπόρος* (Jo. 12, 24 eher als Lc. 8, 5 11; Mr. 4, 26), *ποτὲ ἀνάστασις* (Jo. 11, 25), *ποτὲ Ἰησοῦς, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή* (Jo. 1, 4; 14, 6), *ποτὲ ἀλήθεια* (Jo. 1, 17; 14, 6), *ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις* (Jo. 1, 17). Dazu kommt p. 220, 10 *δόξα σοι λόγε· δόξα σοι χάρις ἀμήν. δόξα σοι τὸ πνεῦμα* in einem von Jesus vorgesungenen Hymnus an den Vater; ebendort p. 221, 3 *φαγεῖν θέλω* (Lc. 22, 15 f.) *καὶ βρωθῆναι θέλω* (Jo. 6, 52—58, besonders 6, 57); ferner einen nur lateinisch erhaltenen Vers desselben p. 221, 11 *ianua sum tibi, quicumque me pulsas*; sodann ein langes Abendmahlsgebet p. 243, worin wieder eine lange mit den Worten *λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν* schließende Reihe von Attributen des Gott-Christus verwerthet ist, darunter *θύρα, ἀνάστασις, σπόρος, λόγος, χάρις.* Auch p. 247, 7 als Anrede an Jesus *τῶν ἰδίων χάρις.* Cf. Acta Thomae ed. Bonnet p. 54, 6. 18; 57, 3 *ἵνα εἰς πάντας κατασκηνώσει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐν αὐτοῖς ἐνσκηνώσει* (Joh. 1, 14). Ebendort p. 73, 23 in der Eucharistie *ἄρτον τοῦτον ζωῆς ποίησον* (Jo. 6. 35).

2) p. 222, 2 *ἐγὼ μὲν ἰδὼν αὐτὸν πάσχοντα* (Jo. 19, 26) . . . *καὶ ἔτι τὸ „ἆρον" ἐβοᾶτο* (Jo. 19, 15 cf. Lc. 23, 18) . . *λόγχαις νύσσομαι* (Jo. 19, 34) cf. Acta Thomae p. 87, 17 (Thomas der von 4 Lanzenträgern erstochen wird, sagt von Jesus) *ἐξ ἑνὸς ἐνύγη.*

3) Acta Thomae p. 10, 5 betet Thomas *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*, p. 54, 23 *„κύριέ μου καὶ θεέ μου· οὐ διαιροῦμαι ἀπὸ σοῦ οὐδὲ*

vollständiger erhaltene Geschichte dieses Apostels zeugt darum noch viel reichlicher von der innigen Vertrautheit des Leucius mit diesem Ev.[1]. Daneben ist ebenso unverkennbar seine Vertrautheit mit den Synoptikern. Das einzige Mal, wo Leucius den Apostel Thomas, wenn auch nur beiläufig auf das geschriebene Ev. sich berufen läßt, folgt ein Citat, welches ebensogut aus Lc. als Mt. genommen sein könnte; aber es geben zwei andere vorher, welche sich auf Lc. und Mt. vertheilen[2]. So finden sich sehr häufig Textmischungen, welche doch die Besonderheit unserer einzelnen Evv. erkennen lassen, neben anderen Stellen, welche in unserem NT nur einmal vorkommen[3]. „Das Ev.“ des Leucius ist ganz dasjenige des Irenäus. Nur gibt ihm seine dichterische Absicht Freiheit hinzuzudichten. Seine Apostel können auf Grund ihrer Augenzeugenschaft und vollends

ἀπιστῶν ἐπικαλοῦμαί σε (Jo. 20, 24. 27. 28) . . . *ὁ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐμπνέων ἡμῖν* (Jo. 20, 22).

1) Indem ich auf den Index von Bonnet p. 161 wie auf den meinigen zu Acta Jo. p. 253 verweise, hebe ich hervor Acta Thomae p. 19, 21; 20, 3 (*ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα*); 30, 9 = Jo. 10, 1—16. Trotz der antijüdischen Richtung wird mit Rücksicht auf Jo. 1, 11 Christus p. 47, 20 der *ἴδιος ποιμήν* Israels genannt. Jesus muß von der Fußwanderung ruhen (Jo. 4, 6) und wandelt doch mühelos auf dem Meere (Jo. 6, 19) p. 34, 25. Er fängt die Fische zum Frühmahl (Jo. 21, 12), wie zum Spätmahl p. 34, 24. Er ist der *μονογενὴς ἀπὸ τοῦ πατρός* (Jo. 1, 14) p. 43, 12 cf. 35, 1; 69, 7 (*ἐκ πατρός*). Thomas betet p. 81, 15 *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ ὀνόματι* Jo. 17, 11. 17.

2) p. 27, 21 *καθὼς καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἴρηται* in Bezug auf das folgende Citat aus Mt. 6, 25 oder Lc. 12, 22 f. 29. Dies Citat dient zur Bestätigung des Gebots, welches die Apostel (von Jesus) empfangen haben aus Lc 21, 34 (ohne genauere Parallele). Kurz vorher p. 27, 15 wird mit *ἐπειδὴ εἴρηται* Mt. 19, 23 wörtlich eingeführt (Mr. 10, 23; Lc. 18; 24 weichen sehr wesentlich ab). Ein *καθὼς εἴρηται κτλ.* p. 55, 19.

3) So wird als Wort des Erlösers Mt. 6, 34 und zwar mit den alten Zeugen ohne *τὰ* vor *ἑαυτῆς* citirt, daneben aber *ἐμβλέψατε εἰς* (Mt. 6, 26) *τοὺς κόρακας* (Lc. 12, 24) *καὶ ἀφίδετε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* (Mt.) . . . *καὶ ὁ θεὸς οἰκονομεῖ αὐτὰ* (ohne Vorgang). Verbindung von Lc. 14, 16—24 mit Mt 22, 2—13 p. 90, 6—11. Für Mt. cf. p. 55, 22 cf. 14, 2; 29, 3; 54, 14; 55, 21; Acta Jo. p. 243, 7; für Lc. (16, 27) Acta Thomae p. 17, 21—24; p. 91, 3 (Lc. 9, 62 cf. Acta Joannis p. LXXIX und *τὸ ἄροτρον* ibid. p 243, 8); Acta Jo p. 219, 6; 236. 239. Für Mr. 9, 24 Acta Thomae p. 47, 7 (*πιστεύω κύριε . . . βοήθησον τῇ ὀλιγοπιστίᾳ μου . .*); zu Mr. 5, 36 aber auch Lc. 8, 50 p. 16, 25; 83, 2.

als Empfänger geheimer Mittheilungen Jesu[1] erzählen, was ihnen beliebt. Sie machen aber ziemlich wenig Gebrauch davon[2].

Leucius als Verfasser von Apostelgeschichten konnte diejenige des Lucas nicht ganz unberücksichtigt lassen. Da diese von den Missionswanderungen des Johannes, des Thomas und des Andreas schweigt, waren Conflicte nicht zu besorgen. Daß Leucius die sehr alte Fabel von einem 18monatlichen Verkehr des Auferstandenen mit den Aposteln sich angeeignet habe, läßt sich nicht wahrscheinlich machen[3]; jedenfalls hat er sich gehütet, sie der AG. zum Trotz auszusprechen. Dagegen sieht man aus mehr als einer Stelle, daß er die Darstellungsweise dieses Buches nachgebildet[4]; und es bleibt wahrscheinlich, daß der Vorgang des Lucas ihn veranlaßt hat, sich durch ein in der Erzählung eintretendes „Wir“ als Begleiter des Apostels Johannes

---

1) Wie Johannes (Acta Jo. p 219, 16; 223, 6), so kann sich auch Thomas solcher rühmen. Ein Esel redet ihn p. 29, 21 an *συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια* cf. p. 34, 17—21.

2) Acta Jo. p. 219, 3 — 223, 11; cf. 236, 20. In den Thomasacten findet sich Derartiges nicht. Höchstens eine Benutzung des weiteren, apokryphen Textes von Lc. 23, 2 (s. Beil. V, 2 zu Marcions Ev. 23, 2) könnte man hier p. 60, 9; 62. 22 finden. Die Bezeichnung des Thomas als *ὁ πλάνος ἐκεῖνος* p. 60, 9 (cf. 63, 8 *τὸν μάγον τοῦτον καὶ πλάνον* s. oben S. 529 A. 2 über Justin, und p. 35, 6 von Christus *ὁ καλούμενος πλάνος*) weist auf Mt. 27, 63, auf die Anklagen der Juden gegen Jesus uud somit auch auf Lc. 23, 1 ff.

3) Oben S. 762. In Acta Thomae p. 2 erscheint Jesus, man weiß nicht wie lange nach der Himmelfahrt, dem Thomas bei Nacht, also wohl nur im Traum; dann am Tage sogar einem Heiden p. 3 (p. 91 *in specie humana apparens*). Das sind aber bloße Visionen, wie sie auch im NT aus dieser Zeit berichtet werden.

4) Der Apostelkatalog Acta Thomae p. 1 folgt bis zu Matthäus buchstäblich Mt. 10, 2 f., gibt aber die drei letzten Namen in der kürzeren, auch Lc. 6, 15 nicht zu findenden Form nach AG. 1, 13, nur *καναναῖος* aus Mt. Mr. statt *ζηλωτής*. Ferner p. 43, 2 *πάντες οἱ ἔχοντες νοσοῦντας ἢ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων προσέφερον καὶ ἐθεραπεύοντο· οὓς δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐλίθουν, ἐν ᾗ ἔμελλε διελθεῖν, καὶ πάντας ἐν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἐθεράπευε* AG. 4, 15. 16 cf. 3, 12. Ferner p. 2, 7 cf. AG. 18, 9; p. 20, 12 cf. AG. 9, 7; p. 21, 1 cf. AG. 5, 14; p. 63, 14 cf. AG. 5, 41; 9, 16; Acta Jo. p. 227, 4 (Note) cf. AG. 19, 12. — Christus wird *κριτὰ ζώντων καὶ νεκρῶν* (AG. 10, 42) angeredet Acta Thomae p. 23, 2.

und Augenzeugen eines Theils der von ihm berichteten Ereignisse kenntlich zu machen[1].

Sehen wir uns im Kreise dieser kleinasiatischen Schriftsteller und Lehrer[2] um 150 nach den Spuren der paulinischen Briefe um, so entspricht es der Natur dieser Zeugen, daß wir förmliche Citate nur bei den Senioren des Irenäus antreffen, und zwar aus Rom. und 1 Kor.[3]. Am meisten Anlaß, sich mit den Briefen zu berühren, hatte der Verfasser der Theklaakten. Dieser Verehrer der geschlechtlichen Enthaltsamkeit hat es nicht versäumt, das hierauf bezügliche Kapitel des Paulus auszubeuten[4]. Auch der Galaterbrief hat seine deutliche Spur zurückgelassen[5]. Am deutlichsten ist die Verwerthung von 2 Tim. Es mag ja sein, daß eine Localtradition Ikonium als Wohnsitz des Onesiphorus bezeichnete[6], was aus 2 Tim. nicht zu errathen war.

1) Acta Jo. p. LXVIII. LXX. An den Lucius von Kyrene AG. 13, 1 erinnert nichts.

2) In Bezug auf Tatian schon oben S. 426.

3) Nach Iren. IV, 27, 2 hat einer jener Senioren (nach 27, 1 ein Schüler von Apostelschülern aber auch noch von persönlichen Jüngern Jesu Beil. XV, 1) mit *et ideo Paulum dixisse* ein sehr freies Citat aus Rom. 11, 17. 21 eingeleitet, und gleich darauf IV, 28, 1 mit *et hoc autem apostolum in epistola, quae est ad Corinthios, manifestissime ostendisse, dicentem* ein genaues aus 1 Kor. 10, 1—12. Eine Anspielung auf Rom. 3, 23 Iren. III, 27, 2, eine Berufung auf 2 Kor 12, 4 Iren. V, 5, 1 und die Citate aus Rom. 1; 1 Kor. 5, 6; Eph 5; 2 Thess. 1; 1 Kor. 15 scheinen von Irenäus IV, 27, 4; V, 30, 2 in die Berichte über die Vorträge seiner Lehrer eingeschaltet zu sein. Es fehlt die Oratio obliqua des Referenten.

4) Acta Thecl. c. 5 *μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες* 1 Kor. 7, 29; auf denselben Spruch geht des Zusammenhangs wegen eher als auf Eph. 5, 16 Act. 25 *ὁ καιρὸς αἰσχρός*. — Von Paulus wird c. 11 gesagt *πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων, ἵνα γάμοι μὴ γίνονται, ἀλλὰ οὕτως μένουσιν* cf. 1 Kor. 7, 40 und das ganze Kapitel. — Nach den besten Zeugen ist Act. 6 noch zu lesen *μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην Χριστοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κόσμου* (1 Kor. 7, 31), *ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν* (1 Kor. 6, 3).

5) Nach Gal. 2, 8 (zugleich wohl mit Rücksicht auf 1 Kor. 1, 18 und die frühere Weigerung des Paulus, sie zu taufen Act. 25) sagt Thekla, die sich selbst getauft hat, zu Paulus: *ὁ γὰρ σοὶ ἐνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοὶ συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι*. Dann wird auch Act. 4 *ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν* in der Schilderung des Paulus auf Gal. 4, 14 zurückgehn.

6) Cf. Spitta, Theol. Stud. u. Krit. 1878 S. 587.

Aber es muß doch auffallen, daß die zweimalige Erwähnung des Hauses des Onesiphorus 2 Tim. 1, 16; 4, 19 in den Theklaakten immer wiederklingt[1]. Der 2 Tim. 1, 15 dicht neben Onesiphorus erwähnte Hermogenes ist hier neben Demas ein heuchlerischer und hinterlistiger Begleiter des Apostels und Vertreter der Lehre, welche 2 Tim. 2, 18 einem anderen Paare nachgesagt wird[2]. Aus 2 Tim 4, 10 wird es hergeleitet sein, daß beide für Geldanerbietungen und ein schwelgerisches Gastmahl sich sehr empfänglich zeigen (Act. 11. 13). Wenn aber ohne alles erdenkliche Motiv Hermogenes „der Schmid" genannt wird, so wird das auf einer Verwechselung mit einem anderen Gegner des Paulus beruhen, welchen man gleichfalls aus den Pastoralbriefen kannte[3]. Wenn ferner Titus im Unterschied von Onesiphorus und anderen Personen ganz beiläufig als ein jedem Leser bekannter Freund des Paulus eingeführt wird, so ist das nach der Analogie nicht aus gelegentlichen Erwähnungen des Titus in Gal. und 2 Kor., sondern daraus zu erklären, daß ein Brief des Paulus an denselben ihn berühmt gemacht hatte[4]. Leucius, welcher gar keinen Anlaß hatte, von Paulus zu reden, zeigt sich doch stark beeinflußt durch die Sprache seiner Briefe, darunter

1) Act. 4 Paulus grüßt „ihn und sein Haus". Er „mit seinem ganzen Hause" folgt dem Paulus c. 23, und wird wiederum *πανοικί* nach Ikonium geschickt c. 26. Seine Familie wird sofort c. 2 genannt; sein Wohnhaus c. 4 extr., c 5 in., c. 7 in., c. 42 erwähnt.

2) Act. 1 *Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης* (die besten Zeugen + *ὁ χαλκεύς*), ferner c. 4. 11—14. 16. Sie sagen c. 14 *ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος* (Paulus) *ἀνάστασιν γενέσθαι* (al *γίνεσθαι*), *ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ*. Die zweite dieser Begründungen der Lehre schreibt Iren. I, 23, 5 dem Menander, Hippol. ad Mammaeam fragm. 1 (Pitra, anal. IV, 62. 330) den Nikolaiten zu.

3) 2 Tim. 4, 14. Nahm man den dortigen Alexander identisch mit dem in 1 Tim. 1, 20, so vermittelte der dort daneben genannte Hymenäus den Übergang zu 2 Tim. 2, 17 und — die Verwechselung von Alexander und Hermogenes vorausgesetzt — die Übertragung der Lehre in 2 Tim. 2, 18 auf Hermogenes und Demas.

4) Act. 2. 3, dagegen c. 1 *καί τις ἀνὴρ ὀνόματι Ὀνησιφόρος* cf. ebenso c. 26 ein Alexander, c. 28 eine Tryphäna. Ob der Zenon c. 2 mit Zenas Tit. 3, 13 etwas zu schaffen haben soll, weiß ich nicht. Sonstige paulinische Anklänge von Bedeutung gibt es nicht; denn *καρπὸς δικαιοσύνης* c. 4 findet man ebensogut Jak. 3, 18 wie Phil. 1, 11.

Eph. und 2 Tim.[1]. — Polykarp zeigt vor dem Proconsul, daß den Christen seiner Zeit Paulus in seinem Römerbrief ein Lehrer von anerkannter Auktorität war[2]. Der Bericht seiner Gemeinde verfällt ungesucht in paulinische Gedanken und Worte[3]. Darunter befindet sich auch jenes berühmte Citat des Paulus in 1 Kor. 2, 9, über dessen Herkunft von altersher viel gestritten worden ist. Daß die Smyrnaeer es nicht erster Hand aus derselben Quelle geschöpft haben, aus welcher Paulus schöpfte, zeigt sich daran, daß sie nicht nur mit dem jedenfalls frei von Paulus geformten Citat ziemlich genau übereinstimmen, sondern

1) Mit Rom. 8, 29 cf. Acta Thomae p. 35, 1 *ὁ πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν*, p. 43, 13 ebenso (*τῶν ἀδ.*) mit *ὁ μονογενής* verbunden (s. oben S 566 f. bei Justin). Mit Kol. 3, 9 f. cf. 35, 13 *ἀποδύσονται τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδύσονται τὸν νέον τὸν νῦν ἐξ ἐμοῦ καταγγελλόμενον αὐτοῖς*, ähnlich p. 42, 1. Da Eph. 4, 22 f. Ähnliches steht, so ist um so mehr p. 42, 3 *οἱ κλέπτοντες μηκέτι κλέπτωσαν, ἀλλὰ κάμνοντες καὶ ἐργαζόμενοι ζήτωσαν* auf Eph. 4, 28 zurückzuführen. Mit Phil. 2, 9 cf. Acta Thomae p. 20, 16 *τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*, p. 50, 14 *Ἰησοῦ, ὁ τύπον λαβὼν καὶ γενόμενος ὡς ἄνθρωπος*, p. 29, 23 *ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος*. Mit 2 Tim. 4, 6 f. cf. p. 78, 6 *ὁ καιρὸς ἤδη τῆς ἀναλύσεώς μου πάρεστιν, ἵνα ἀπελθὼν ἐκεῖ τὸν ἄφθαρτον στέφανον ἀπολάβω*. Mit 1 Kor. 9, 17 cf. Acta Jo. p. 249, 5 *ἣν ἐπιστεύθην οἰκονομίαν σου ἐτελείωσα*.

2) Mart. Polyc. 10 *δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον, τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς, ἀπονέμειν*. Rom. 13, 1. 2. 7 (1 Petr. 2, 17). Die Verbindung von *ἀρχαί* mit *ἐξουσίαι* auch bei Theoph. ad Autol. III, 14 ist nicht nur im allgemeinen biblische Redeweise Lc. 12, 11; 20, 20, sondern gerade auch in gleichem Zusammenhang Tit. 3, 1 angewandt.

3) Mart. 1 *μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς* (v. l. *τοῦ*) *πέλας* cf. Phil. 2, 4. Wie Phil. 2, 5, so ist auch hier auf das Vorbild Christi verwiesen, und im Sinne von Phil. 1, 23 f. die sittliche Haltung Polykarps gezeichnet. Petrus Alex. can. 10 (Routh rel. s. IV, 36), welcher sich von dieser Stelle unseres Martyriums beeinflußt zeigt, hat den Wink verstanden. Mart. 2, 3 *τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου*. Über die Herkunft und Fortpflanzung dieses Wortes (Clem. I Kor. 34; II Kor. 11; Hegesippus s. unten S 791 A. 2; Hippol. refut. V, 24. 26. 27 cf. VI, 24) s. Beil. XII. Hier sei nur bemerkt, daß vorstehendes Citat nur mit Clem. I Kor. in dem aus Jes. 64, 3 stammenden *ὑπομένειν* statt des paulinischen *ἀγαπᾶν* übereinstimmt, und daß es allein für das *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν* des Paulus ein Äquivalent hat.

auch den Gegensatz nachbilden, welchen Paulus folgen läßt: „uns aber offenbarte es Gott durch den Geist.“ Es ist bekannt, daß die Gnostiker dieses paulinische Wort mit Vorliebe anwandten, um darauf die Behauptung zu gründen, daß ihnen als den Vollkommenen und den Geistmenschen, von welchen Paulus dort rede, die den unentwickelten Gemeindegliedern noch verschlossenen und von den Aposteln selbst vorenthaltenen Geheimnisse bekannt seien, und zwar durch Vermittlung der Geheimtradition[1]. Wie diese Leute an die Stelle des bei Paulus obwaltenden Gegensatzes der Ungläubigen und der erst zu Bekehrenden einerseits und der Gläubigen und über das erste Entwicklungsstadium hinaus gediehenen Gemeindeglieder andrerseits einen ganz anderen Unterschied setzten, so war nach ihnen auch das Objekt der Lehre unter den Vollkommenen ein ganz anderes, als das von Paulus bezeichnete, nämlich nicht die zukünftige Welt der Verklärung, deren alle wahrhaft Gläubigen durch den Geist gewiß sind, sondern die von Christus und den Aposteln vor der Menge verborgenen Geheimnisse dieser gegenwärtigen, irdischen und himmlischen Welt. Von da aus ist es auch nur zu verstehen, daß Hegesippus[2] denjenigen, welche jene Worte in den Mund nehmen, den Vorwurf macht, daß sie gegen

1) Clem. paed. I, 25—52 polemisirt gegen die Gnostiker, § 37 speciell gegen ihre Behauptung, daß sie wissen „was kein Auge gesehen und in keines Menschen Herz gekommen ist“, und zwar wissen, nicht, wie Paulus lehrt, durch Offenbarung des Geistes, sondern durch Überlieferung und Belehrung (*ἐκ μαθήσεως παρειληφότες*), während doch nach Paulus diese Dinge auch von menschlichem Ohr nicht gehört worden sind oder, wenn einmal Einer solche Dinge gehört hat (2 Kor. 12, 4), er auch das Verbot der Weiterverbreitung gehört hat. Der Gnostiker Justin soll nach Hipp. ref. V, 24 den in die Geheimlehre Einzuweihenden gesagt haben: „Wenn du erkennen willst, was kein Auge gesehen u. s. w., so schwöre bei dem über Alle erhabenen guten, oberen (Gott), das, was von der Lehre zu verschweigen ist, unausgesprochen zu bewahren“ cf. c. 27.

2) Stephanus Gobarus, welcher sich ein Vergnügen daraus gemacht hatte, in einem ausführlichen Werk eine Menge von widersprechenden Urtheilen kirchlicher Auktoritäten aus der älteren christlichen Literatur zusammenzustellen, sagt nach Photius cod. 232 p. 288 (hinter dem dieses wie die übrigen Excerpte aus Stephanus einleitenden *ὅτι* des Photius) *τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη. Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων οὐκ οἶδ᾽ ὅ τι καὶ*

und über die göttlichen Schriften und den Herrn eine Lüge aussprechen. Wenn man hierin eine Verurtheilung des Paulus, der dies Wort geschrieben hat, durch den Judenchristen Hegesippus erblickt hat, so bedachte man erstlich nicht, daß Hegesippus hier nicht einen einzelnen Schriftsteller angreift, welcher dann allein dafür verantwortlich wäre, daß Andere ihm das nachsagten, sondern einer Vielheit vorwirft, daß sie dies und zwar in nichtiger Weise, ohne Recht und Grund sagen. Zweitens liegt am Tage, daß Hegesippus so nicht gegen Paulus polemisiren konnte, der ja hier nur einen atl., gleichviel ob kanonischen oder apokryphen Spruch citirt und darin einen an zahllosen Stellen des AT's ausgesprochenen, bis zur Trivialität selbstverständlichen Gedanken ausspricht, daß nämlich die der Gemeinde zugedachte zukünftige Herrlichkeit diesseits noch nicht Gegenstand der Sinnenwahrnehmung oder des natürlichen Erkennens irgend eines Menschen geworden sei und werden könne. Hegesippus mag ein beschränkter Mensch gewesen sein; aber des Blödsinns wäre auch ein solcher kaum fähig gewesen, daß diese Aussage des Paulus in Widerspruch stehe mit der Seligpreisung Jesu über seine Jünger, daß sie sehen und hören, was die Frommen des AT's noch nicht gesehen und gehört haben, nämlich die Erfüllung der atl. Weissagung in der Person, Lehre und Geschichte Jesu. Hegesippus sagt aber auch gar nicht, daß diejenigen, welche jenen Satz gebrauchen, eine Unwahrheit aussprechen, welche als solche natürlich auch mit der hl. Schrift und mit Christus in Widerspruch steht, sondern daß sie damit der hl. Schrift und dem Herrn etwas Lügnerisches nachsagen[1]. Die göttlichen Schriften verläumden sie, indem sie ein schon von Paulus und von vielen Christen nach ihm[2] citirtes Propheten-

παθὼν „μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα“ καὶ ἑξῆς. Hegesipp wird also Mt. 13, 16 f. (Lc. 10, 23 f.) vollständig angeführt haben.

1) Für *καταψεύδεσθαί τινος* cf. Plutarch de superstit. 10 Moral. p. 170c. Herm. vis. I, 1, 7; Ign. Trall. 10; Hippol. refut. VII, 20; Anon. bei Eus. h. e. V, 28, 6 u. 16, auch Jak. 3, 14 und dazu Hofmann.

2) S. A. 3 S. 790. Dabei ist zu bedenken, daß Hegesippus den Korintherbrief des Clemens, worin die Worte auch stehen, gekannt und ohne Frage mit Hochachtung genannt hat Eus. h. e. III, 16; IV, 22, 1.

wort gegen den Sinn und die Absicht dessen, der es zuerst geschrieben, und derer, die es richtig gebraucht haben, auf ihre nichtigen Geheimlehren anwenden; und sie verläumden Christum, indem sie behaupten, daß dieser die tiefsten Geheimnisse der ganzen Gemeinde misgönnt, und unter den Gläubigen, den Jüngern, ja sogar unter den Aposteln einen bösen Unterschied gemacht und nur Einzelne zu Trägern einer Geheimlehre gemacht habe. Wir müßten den Zusammenhang des abgerissenen Excerpts kennen, um genau zu bestimmen, welche Schriften Hegesippus hier unter den als göttlich bezeichneten verstanden hat. Da er sein Buch erst um 180 zur Zeit des Theophilus und Irenäus geschrieben hat, und da er sich mit der katholischen Kirche dieser Zeit im Glauben einig wußte, so kann er den 1. Korintherbrief selbst und die von Paulus dort citirte atl. Schrift darunter verstanden haben. Diesen apostolischen und prophetischen Schriften selbst, welche die Gnostiker so misbräuchlich anwenden, hängen sie damit lügnerischer Weise etwas an, woran diese göttlichen Schriften völlig unschuldig sind. Hegesippus kann aber auch die bekannten Anklagen der Gnostiker gegen die hl. Schriften überhaupt und die ntl. insbesondere im Sinne haben, welche dahin lauteten, daß man wegen ihrer Widersprüche und ihrer Unvollständigkeit aus ihnen allein, ohne Beihülfe der Geheimtradition die wahre Erkenntnis nicht gewinnen könne[1]. Diese Deutung ist die wahrscheinlichere, weil dann die beiden Verläumdungen auf einer Linie liegen, die gegen Christus, und die gegen die Evv. und die übrigen für den gemeinen Haufen bestimmten Schriften der Apostel. Während also bei der ersten Deutung Hegesippus ausdrücklich die paulinischen Briefe zu den göttlichen Schriften gerechnet hätte, hat er nach der letzteren die apostolischen Schriften überhaupt so genannt, welche die Valentinianer und andere Gnostiker im Gegensatz zur Geheimtradition „die Schriften“ nannten. Es erscheint hiernach überflüssig, auszumalen, welche Stellung sich Hegesippus mit seiner angeblichen Verurtheilung des Paulus zu der katholischen Kirche gegeben hätte, in welcher damals, als er dies schrieb, Eleutherus Bischof von Rom war; und in welcher Stimmung ihn

1) Cf. Iren. III, 2, 1 f. (s. oben S. 722 f. 741). Auch aus dieser Stelle, wie aus Iren. I, 8, 4 extr. sieht man, daß die Gnostiker sich in dem oben entwickelten Sinn auf 1 Kor. 2, 6 ff. stützten.

schon bei seiner Reise nach Rom um 150 die Gottesdienste in Korinth und Rom versetzt haben würden. Er selbst sagt, daß er sich im Kreise dieser Gemeinden und im Verkehr mit ihren Bischöfen an der rechten Lehre erquickt habe. Wenn er sagt[1], daß zur Zeit seiner Aufzeichnung es in jeder Stadt, wo eine Gemeinde mit bischöflicher Succession bestehe, so bestellt sei „wie das Gesetz predigt und die Propheten und der Herr“, so ist das selbstverständlich keine Aufzählung der hl. Schriften, welche damals um 180 in diesen Gemeinden die Grundlage der gottesdienstlichen Lehre bildeten — im ersten Buch dieses Werks ist der Kreis derselben beschrieben worden —, sondern Hegesippus urtheilt, daß die katholische Kirche aller Orten mit der atl. wie mit der ntl. Offenbarung in Harmonie stehe, während die ketzerischen Gemeinschaften damit in Widerspruch sich befinden. Will er aber damit, wie aus dem Zusammenhang zweifellos hervorgeht, zugleich sagen, daß er es schon bei seiner Reise um 150 überall ebenso gefunden habe, so bezeugt er auch, daß er von einer seither eingetretenen wesentlichen Änderung der kirchlichen Zustände, von einer Entstehung der katholischen Kirche, von einem plötzlichen Auftauchen eines ntl. Kanons nichts weiß. Eben dies ist aber auch das Ergebnis unserer letzten Umschau und dieses ganzen 2. Buches.

Überall fanden wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts den wesentlich gleichen Bestand apostolischer Schriften im gottesdienstlichen Gebrauch und in auktoritativer Stellung, welchen man am Ende desselben das NT zu nennen anfing. Die Kirche hatte schon damals ein Ev., welches aus unseren 4 Evv. zusammengesetzt war und keine andere Schrift miteinschloß. Sie hatte ferner eine Sammlung von Paulusbriefen, welche die Pastoralbriefe mitumfaßte. Die AG. des Lucas war nicht minder in den Gemeinden eingebürgert. Die Apokalypse des Johannes galt als eine Urkunde göttlicher Offenbarung und als ein Werk des Apostels Johannes. Zu dem Zeugnis Justins kommt dasjenige der kleinasiatischen Apostelschüler, der Lehrer des Irenäus. Diese haben sich mit der Zahl des Antichrists in Apok. 13, 18 beschäftigt. Ihre mündlichen Mittheilungen hierüber ver-

1) Bei Eus. h. e. IV, 22, 3 *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* In Bezug auf die katholische Forderung der Übereinstimmung mit dem Gesetz s. oben S. 188 ff.

bürgen nächst den besseren alten Handschriften der Apokalypse dem Irenäus, daß 666 und nicht 616 die echte Zahl sei; und sie haben auch die Regel überliefert, daß der Zahlenwerth griechischer Buchstaben jeder Berechnung zu Grunde gelegt und ein griechischer Name gesucht werden müsse[1]. Das Buch war um 150 ein Gegenstand der exegetischen Forschung für die Geistlichen Kleinasiens. Die dortigen Valentinianer haben es nicht unbeachtet gelassen (oben S. 760). Leucius hat wahrscheinlich kurz über die Entstehung der Apokalypse auf Patmos berichtet[2]. Um dieselbe Zeit, während Antoninus Pius regierte, hat ein egyptischer Christ unter dem unverkennbaren Einfluß der Apokalypse eine sibyllinische Dichtung jüdischen Ursprungs umgestaltet und selbst eine neue geschaffen[3]. Von den übrigen Schriften, welche wir um 170—220 theils überall, theils in einigen Kirchen als hl. Schriften anerkannt fanden, geben uns die dürftigen Quellen der vorangegangenen Periode sehr wenig Kunde[4].

Was Valentin und Marcion an Apostelschriften im gottesdienstlichen Gebrauch der Kirche vorgefunden haben, ehe sie sich mit der Kirche entzweiten, dasselbe kennt auch Justin als Quelle der gottesdienstlichen Erbauung und religiösen Belehrung der Christenheit. Dieser Complex von Schriften war, wie schon seine allgemeine Verbreitung und Anerkennung beweist, damals nicht seit gestern zu dieser Stellung gelangt Marcion fand kein Mittel mehr zu einer historischen Kritik der Tradition, womit jene Schriften bekleidet waren. Der eigene Text, den er auf Grund der kirchlichen Bibel herstellte, beweist, daß jene Schriften um 140 schon eine Textgeschichte hinter sich hatten, und

1) Iren. V, 30, 1 cf. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 525 f. 561 f. Dieselben *πρεσβύτεροι* beziehen sich auf Apok. 21, 10 — 22, 5, wenn sie *τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως* oder kürzer *τὴν πόλιν* als einen der unterschiedlichen Wohnsitze der Seligen bezeichnen Iren. V, 36, 1. 2.

2) Acta Jo. p. CXXIV. An Apok. 19, 12 erinnern die Acta Thomae p. 86, 6 f.

3) Sibyll. VIII, 1—216, wahrscheinlich zugleich der Redaktor von Sibyll. V cf. Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1886 S. 37—44. 77—84. 348—352.

4) Außer dem, was S. 576 ff. 758 f. 773 angemerkt wurde, wäre etwa noch für den Hebräerbrief zu erwähnen mart. Polyc. 19, 3 „der ewige Hohepriester", für 1 Jo. 1, 1 die von Clemens Alex. hiezu citirte Stelle der Acta Jo. p. 219, 3—5; zu 1 Jo. 1, 5 ebendort p. 220, 13; zu 1 Jo. 4, 4 (2, 14) Acta Thomae p. 82, 22.

daß insbesondere die synoptischen Evv. schon seit geraumer Zeit neben einander gebraucht worden waren. Es waren zwei Sammlungen, welche er vorfand und seiner Neugestaltung zu Grunde legte, ein aus 4 Büchern bestehendes Ev. und eine Sammlung von 13 Paulusbriefen. Daneben nahmen mehrere andere Schriften, von denen man weder damals noch 30 Jahre später eigentlich sagen konnte, daß sie zu einer Sammlung oder zu mehreren solchen vereinigt seien, eine wesentlich gleichartige Stellung in der Kirche ein. Es fragt sich, wie jene beiden Sammlungen entstanden, und wie die ihnen aggregirten Schriften zu dieser ihrer Stellung gelangt sind.

Drittes Buch.

Der Ursprung der ersten Sammlungen.

1. Die nachapostolische Literatur und die Apostel.

Durch die bisher geführten Untersuchungen sind dem Zeitraum, innerhalb dessen das NT eines Irenäus oder Clemens entstanden sein muß, sehr enge Grenzen gesetzt. Die Ergebnisse des 2. Buchs nöthigen zur Anerkennung der Thatsache, welche schon aus den Ergebnissen des 1. Buchs gefolgert werden mußte, daß die beiden Hauptgruppen, aus welchen das NT der katholischen Kirche bestand, das vierfaltige Ev. und die 13 Paulusbriefe spätestens um 125 als Sammlungen vorhanden und ziemlich weit verbreitet waren. Vor dem J. 120, um eine runde Zahl zu nennen, müssen sie entstanden sein. Von der anderen Seite ist die Entstehungszeit der Sammlungen durch die Entstehungszeit der einzelnen Schriften, aus welchen sie zusammengesetzt sind, eingeschränkt. Bei allem Streit der Ansichten besteht doch Übereinstimmung darüber, daß das 4. Ev. erst einige Zeit nach dem J. 70 geschrieben wurde. Die Entstehung einer dasselbe einschließenden Sammlung von Evv. ist, wie immer man eine solche sich vorstellen mag, nicht denkbar vor dem J. 90. Früher könnten die Briefe des Paulus, ihre Echtheit vorausgesetzt, gesammelt worden sein; da jedoch der 2. Timotheusbrief uns bis dicht an das Lebensende des Paulus führt, könnte dies erst nach dem Tode des Apostels erfolgt sein. Für die Entstehung dieser Sammlung bleibt demnach vorläufig die Zeit von 70—120, für diejenige der Evangeliensammlung die Zeit von 90—120. Was aber die beiden Ereignisse selbst anlangt, so liegt am Tage, daß man ihnen nur auf dem Wege der Hypothese nahekommen kann. Wir befinden uns in der gleichen Lage in Bezug auf die Entstehung des Taufbekenntnisses und

der wichtigsten Einrichtungen des Gottesdienstes. Zu den letzteren gehört aber auch die Sammlung der Apostelschriften, welche, nach dem Erfolg zu urtheilen, nur zum Zweck der gottesdienstlichen Vorlesung erfolgt sein kann. Wenn sich der Werth einer Hypothese, wie sie hier erforderlich ist, darnach bemißt, in welchem Maße sie einerseits die Thatsachen, deren Entstehung nur durch Hypothese zu ermitteln ist, wirklich genetisch erklärt, andrerseits aber auch mit den beurkundeten Thatsachen selbst in Einklang steht, so ergibt sich in letzterer Beziehung für uns eine Unbequemlichkeit aus dem Zustand der patristischen Forschung. Als ich mich vor 20 Jahren zum ersten Mal durch Veröffentlichung einer größeren Arbeit an derselben betheiligte, durfte ich auf die Forschungen im Gebiet der nachapostolischen Literatur das Urtheil übertragen, welches H. Lotze über die systematische Theologie gefällt hatte, daß sie den nur durch Unfruchtbarkeit gemilderten Eindruck der Anarchie mache[1]. Das ist seither anders geworden. Abgesehen von den Anstrengungen einzelner Arbeiter hat eine Reihe bedeutsamer Funde Viele zur Mitarbeit angeregt. Wie Pilze schießen über Nacht die Abhandlungen über Stücke der nachapostolischen Literatur hervor. Die Unfruchtbarkeit hat wirklich aufgehört; der nicht mehr durch dieselbe gemilderte Eindruck der Anarchie ist geblieben und gesteigert. Das Auftauchen der Apostellehre gab Gelegenheit, den Zustand in greller Beleuchtung zu sehen. Es gilt nicht für unschicklich, über den Ursprung einer einzelnen Schrift dieses Gebietes ein öffentliches Urtheil abzugeben, ohne über den Ursprung der übrigen nach Zeit und Inhalt jedenfalls nächststehenden Schriften auch nur eine eigene Meinung zu haben. Originellste Erzeugnisse der christlichen Feder werden in dem vollen Bewußtsein, auf der Höhe wissenschaftlicher Kritik zu stehen, einem Mitglied der Zunft genialer Fälscher zugeschrieben, welche niemals existirt hat. Will das mit dem Ganzen einer überlieferten Schrift nicht recht gelingen, so greift man zur Interpolationshypothese und schafft sich, da eine solche beim Mangel fester Anhaltspunkte unendlicher Variation fähig ist, je nach Bedarf Alles vom Halse, was man zu verstehen unfähig oder anzuerkennen abgeneigt ist. Es bedürfte dessen kaum, daß man, wie es in neueren Schriften mehrfach

1) Der Hirt des Hermas (1868) S. 3.

geschieht, am Schluß oder in der Vorrede ausdrücklich auf die kirchliche Nützlichkeit der Entdeckung, auf die dadurch bewirkte Entlastung des theologischen Gewissens hinweist. Dieser Lohn ist auch der einzige Gewinn. Da nämlich, abgesehen von denen, welche durch die jedesmal neueste Meinungsäußerung den dermaligen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis bezeichnet zu finden pflegen, immer nur der Erfinder einer solchen Interpolationshypothese an dieselbe glaubt, so ist das Ergebnis meist nur ein unbehagliches Gefühl der Unsicherheit und eine Verminderung der zu historischen Zwecken ohne lange Vorrede verwendbaren Urkunden. Dem, welcher sich seit Jahren mit der ganzen hier in Rede stehenden Literatur beschäftigt und über die meisten theils längst bekannten, theils neuerdings aufgetauchten Stücke öffentlich und zusammenhängend sich geäußert hat, bleibt da, wo es geschichtliche Verwerthung der nachapostolischen Literatur gilt, nichts anderes übrig, als seine Überzeugung auszusprechen und auf die anderwärts gegebene Begründung zu verweisen[1].

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat gleich nach dem Tode Domitians († September 96) die römische Gemeinde durch einen ihrer Vorsteher Clemens das Schreiben an die Gemeinde zu Korinth abfassen lassen, welches dort und anderwärts 70—100 Jahre später beinah wie eine hl. Schrift gelesen wurde (oben S. 147. 351). Derselbe Clemens hat wenige Jahre später (c. 100) die unter dem Namen „der Hirt" berühmt gewordenen Aufzeichnungen des römischen Laien Hermas an die Hauptkirchen in den Provinzen versandt. Der Eindruck, welchen diese beiden römischen Schriften in Korinth gemacht haben, scheint sich in jener Predigt wiederzuspiegeln, welche man schon im Altertum irrtümlich als zweiten Brief des Clemens an die Korinther zu bezeichnen pflegte. Es ist wahrscheinlicher, daß sie im ersten, als in irgend einem späteren Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geschrieben und aus dem Concept im Gottesdienst vorgelesen worden ist. Der Zeit Trajans gehören auch die 7 Briefe an, welche der Bischof Ignatius von Antiochien auf seiner unfreiwilligen Reise von Antiochien nach Rom theils in Smyrna, theils in Troas geschrieben

1) Einige Nachträge und auch Berichtigungen zu meinen in früheren Schriften und Aufsätzen enthaltenen Ausführungen gebe ich in den Beilagen, besonders Beil. XV, 1 und 3.

hat. Unmittelbar nach der Durchreise des Ignatius schrieb der damals im rüstigsten Mannesalter stehende Polykarp, der Schüler des Apostels Johannes und der Lehrer des Irenäus, zugleich im Namen des Presbyteriums von Smyrna an die Gemeinde von Philippi einen Brief, welchen sein Schüler Irenäus unter anderen kirchlichen Sendschreiben Polykarps als ein Jedermann zugängliches, treues Abbild seiner Denkweise besonders hervorhebt. Als einen Freund Polykarps und gleich diesem als einen Schüler des Johannes, nämlich des einen großen Johannes der kleinasiatischen Kirche, bezeichnet Irenäus den Papias, von welchem wir aus anderweitiger Überlieferung wissen, daß er Bischof von Hierapolis in Phrygien gewesen ist [1]. Nicht auf Grund einer widersprechenden Tradition, sondern lediglich kraft seiner Auslegung einiger Sätze aus der Vorrede, welche Papias seinem Werk vorausgeschickt hatte, hat Eusebius gegen dieses Zeugnis des Irenäus Einspruch erhoben und zu beweisen gesucht, daß Papias überhaupt keines Apostels persönlicher Schüler gewesen sei, und daß ein gewisser Presbyter Johannes, welchen Papias in der Vorrede, nicht selten aber auch im Verlauf seines Werks namentlich angeführt, eine vom Apostel Johannes verschiedene Person sei. In Bezug auf die erstere Behauptung ist die Auslegung des Eusebius offenbar misglückt; und dieselben kritischen Absichten, welche hier den Blick des Historikers getrübt haben, werfen auch auf die zweite Behauptung ein bedenkliches Licht. Gesetzt aber, Eusebius behielte mit seiner Unterscheidung eines Presbyters Johannes von dem gleichnamigen Apostel Recht, so würde es doch dabei bleiben, daß Papias in jungen Jahren nach seinem eigenen Zeugnis mit mehreren Männern des apostolischen Kreises und persönlichen Jüngern Jesu verkehrt und Belehrungen derselben seinem Gedächtnis eingeprägt hat. Besonders nachdrücklich hebt er in der Vorrede einen gewissen Aristion und jenen Presbyter mit Namen Johannes hervor, welche er ausdrücklich als Jünger des Herrn bezeichnet. Eben diese hat er nach Eusebius in seinem Werk oftmals als seine Lehrer und Gewährsmänner namentlich angeführt; und eine Äußerung jenes Presbyters, welcher durch diesen Titel auch ohne Eigennamen deutlich genug bezeichnet war, hat Eusebius nach dem Bericht

1) Eus. h. e. II, 15, 2; III, 36, 2; 39, 1 cf. Iren. V, 33, 4 und Beil. XV, 1.

des Papias wörtlich angeführt. Außerdem hatte Papias noch mit einem Philippus verkehrt, und nach dessen Tode mit zwei Töchtern desselben, welche ebenso wie ihr Vater am Bischofssitz des Papias ihren Lebensabend zugebracht hatten und dort begraben worden waren [1]. Die nicht so ganz leicht zu entscheidende Frage, ob dieser Philippus einer der zwölf Apostel war, oder ob jener Siebenmann und Evangelist Philippus der Apostelgeschichte gemeint ist, hat für unseren diesmaligen Zweck noch viel geringere Bedeutung, als die ähnliche Frage in Bezug auf den Johannes des Papias; denn auch jener Nichtapostel Philippus hatte ja in allerfrühester Zeit der Muttergemeinde angehört und hatte Jahrzehnte lang eine hervorragende Stellung in der Kirche Palästinas eingenommen, ehe er, falls er hier gemeint ist, mit seiner Familie nach Phrygien übersiedelte. Irenäus hatte also vollkommen Recht, wenn er die vorhin mitgetheilten Angaben über die geschichtliche Stellung des Papias noch durch den Zusatz verstärkte: „ein Mann der kirchlichen Urzeit“ [2]. Papias kann kaum später geboren sein als sein Freund Polykarp. Über die Zeit seines Todes ist uns nichts überliefert, auch nichts von einer so auffallend langen Lebensdauer, wie sie dem Polykarp beschieden war. Wir können nicht erheblich fehlgehen, wenn wir uns sein Leben von etwa 60 bis höchstens 140 verlaufend vorstellen. Irenäus rechnet ihn nicht zu den Lehrern seiner Jugend, sondern beruft sich auf ein aus 5 Büchern bestehendes Werk des Papias zur Bestätigung für eine ihm von seinen Lehrern mündlich zugekommene Tradition. Es trug nach Eusebius den Titel „Auslegung von Aussprüchen des Herrn“. Wann Papias sein Werk verfaßt habe, ließ sich bisher nicht genauer bestimmen. Nur nahe lag es, aus dem später noch näher zu erörternden Charakter des Werks und aus dem Ton des durch Eusebius aufbewahrten Bruckstücks der Vorrede zu schließen, daß Papias erst in höherem Alter die in jüngeren

1) Eus. h. e. III, 39, 9 (cf. 39, 4); III, 31, 2—4; V, 24, 2 und Beil. XV, 1.

2) Iren. V, 33, 4 *ἀρχαῖος ἀνήρ* (interpr. *vetus homo*) cf. IV, 31, 1 *ex antiquis presbyter* (*ἐκ τῶν ἀρχαίων τις πρεσβύτερος?*); AG. 21, 16 *ἀρχαίῳ μαθητῇ*. Eusebius empfand das Gewicht dieses unbestreitbaren Ehrentitels III, 39, 13 *τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ κτλ.*

Jahren empfangenen Eindrücke und Überlieferungen schriftlich verarbeitet habe. Ist ein neuerdings zu Tage getretenes Excerpt aus dem 2. Buch des Papias zuverlässig [1], so hat er in der That erst nach dem Regierungsantritt Hadrians sein Werk verfaßt. Wir dürfen als ungefähre Abfassungszeit das J. 125 nennen.

Während die genannten Schriften uns durch die örtliche Bestimmtheit ihrer Herkunft, theilweise auch ihrer Bestimmung in den Stand setzen, uns von den Zuständen bestimmter Kirchen Asiens und Europas, und zwar einer langen von Antiochien bis Rom reichenden Kette von Gemeinden eine gewisse Vorstellung zu bilden, müssen wir uns in Bezug auf andere Schriften daran genügen lassen, daß sie Zeugnisse des kirchlichen Christentums derselben Periode sind. Es kann nur bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemacht werden, daß das kirchliche Handbüchlein unter dem Titel „Lehre der 12 Apostel“, in Egypten geschrieben wurde. Die darin beurkundeten kirchlichen Zustände sowie die literarischen Beziehungen, welche es einerseits mit dem Hirten des Hermas und andrerseits mit dem Brief des Barnabas und mit Justin (oben S. 582 f.) verknüpfen, gestatten kaum, seine Abfassung wesentlich früher oder wesentlich später als um 110 anzusetzen. Jünger, aber doch schwerlich um mehr als 10—20 Jahre jünger als die Apostellehre ist der von ihr abhängige Brief, von dem wir nicht einmal wissen, wie er zu dem Namen Barnabas gekommen ist. Der Zeit vor Justin müssen auch die apokryphen Evv. unter den Namen Jakobus und Thomas angehören [2], sowie der apokryphe Schluß des Marcusev. [3]. Vielleicht gilt das Gleiche von der „Predigt“ oder „Lehre des Petrus“, auf welche sich Herakleon als eine Schrift von hohem Ansehen berufen hatte, und von der „Apokalypse des Petrus“, welche am Ende des 2. Jahrhunderts in einem Theil der Kirche den hl. Schriften so nahegerückt erscheint, daß schon darum ihre Entstehung vor der Mitte desselben wahrscheinlich ist [4].

Das Geschlecht, unter welchem nicht wenige Männer von ihrer persönlichen Berührung mit den von Christus selbst erwählten

---

1) Herausgegeben von C. de Boor in Gebhardt-Harnack, Texte und Unters. V, 2, 170; Näheres in Beil. XV, 1.

2) S. schon oben S. 539 A. 1. 2 und Beil. IX, 5. 6.

3) S. oben S. 515 A. 4 und Beil. XIV, 1 b.

4) Oben S. 199 f. 308 f. 758 und Beil. X, 2 und 6.

Aposteln erzählen konnte, blickte mit unbedingter Verehrung zu jenem ganzen erlauchten Kreise empor. Die Besten fühlten sich als Epigonen. Die Apostel, welche nach ruhmvoll vollbrachtem Lebenswerk jetzt im Himmel den Lohn ihrer Treue genießen, sind die unübertroffenen Vorbilder christlichen Handelns und Leidens[1]. Jede Vergleichung mit ihnen verbittet sich Ignatius auf seinem Weg zum Martyrium, und ebenso der Apostelschüler Polykarp, wenn eine fernwohnende Gemeinde sich von ihm ein Wort christlichen Zuspruchs erbittet, als ob er wie ein Apostel sie lehren könnte[2]. Blickt man auf die Berufsstellung der Apostel, so sind sie vor allem die von Christus selbst ausgesandten, mit hl. Geist ausgerüsteten, durch die Erfolge ihres tadellosen Wirkens bestätigten, grundlegenden Prediger des Ev. in der ganzen Welt[3]. In diesem ihrem Hauptberuf ist aber auch die andere Aufgabe begründet gewesen, welche sie thatsächlich überall, wohin ihr Missionsberuf sie führte, ausgeführt haben: die Stiftung kirchlicher Ordnungen und die Regelung des christlichen Wandels und zwar mit einer für alle Christen verbindlichen Geltung[4]. Im einen wie im anderen sind die Apostel

1) Clem. I Kor. 5. 1 ff. 6, 1; 47, 4; Herm. vis III, 5, 1; sim. IX, 25, 2; Polyk. 9.

2) Ign. Trall. 3; Rom. 4, 3; Pol. ad Phil. 3. Aus Rücksicht auf die Apostel als die Jünger Jesu im engeren Sinn des Wortes will Ignatius nicht einmal den Namen *μαθητής* als eine adäquate Bezeichnung seines religiösen Standes gelten lassen. Er bezeichnet das Ideal, welches Ignatius diesseits nur anstrebt, im Jenseits erst zu erreichen hofft Trall. 5, 2; Eph. 1, 2; 3, 1; Rom. 4, 2; 5, 1. 3; Mgn. 9, 2.

3) Clem. I Kor. 42, 1—3 cf. 5, 5. Herm. sim. IX, 15, 4; 17, 1; 25, 2 (cf. sim. VIII, 3, 2); selbst in der Todtenwelt sind sie die Prediger und Täufer der vor Christus verstorbenen Frommen sim. IX, 16, 5. Polyk. 6, 3 *οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι*. Ign. Phil. 5 indirekt s. m. Ignatius v. Ant. S. 431. Barn. 5, 9; 8, 3. Praed. Petri bei Clem. strom VI, 48 und 43.

4) Clem. I Kor. 42, 4; 43, 1; 44 f. Pol. 6, 3 in der Ermahnung der Presbyter, in welche er sich mit den Presbytern von Smyrna mit einschließt: *δουλεύσωμεν αὐτῷ . ., καθὼς αὐτὸς* (Christus) *ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Das *διατάσσεσθαι* (cf. 1 Kor. 7, 17; 11, 34; 16, 1; Tit. 1, 5) gebührt nur den Aposteln nach Ign. Trall. 3, 3; Rom. 4, 3; Trall. 7, 1 (*οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων*); Mgn. 13, 1 (*σπουδάζετε*

Organe der Offenbarung. Ihre unmittelbar durch Christus vollzogene Beauftragung liegt auf gleicher Linie mit der Sendung Christi vom Vater, ist wie diese eine offenbarungsgeschichtliche Thatsache[1]. Wie Gott durch Christus, so hat Christus durch die Apostel gehandelt und geredet[2]. Dadurch sind auch die Lehren und Anweisungen der Apostel auf die gleiche Linie gerückt mit denjenigen, welche Christus unmittelbar, und welche Gott durch die Propheten gegeben hat[3]. Die Möglichkeit, daß ein Apostel in seinen an die Gemeinden gerichteten Lehren und Anweisungen geirrt haben könnte, hat offenbar im Vorstellungskreis der nachapostolischen Generation keinen Raum gehabt.

Wer aber sind die Männer, deren gewöhnlichste Bezeichnung als Apostel sie mit einem Nimbus umkleidete, welcher sie dem Bereich des Irrtums und der Sünde zu entrücken schien? In den weitaus zahlreichsten Fällen werden sie nicht anders als durch den Namen „die Apostel" bezeichnet[4]. Obwohl dieser

---

οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων). Die *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* (AL. 1—6) ist von Anfang bis zu Ende moralische Anweisung

1) Clem. I Kor. 42, 1. 2. Zu der Beauftragung kommt die Erfüllung mit hl. Geist 42, 3 *μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου*, 42, 4 *τῷ πνεύματι*, 44, 1 *οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν* . ., 44, 2 *πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν*, dann auch in Bezug auf den 1. Korintherbrief des Paulus 47, 3 *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν*. Ign. Mgn. 13, 2 vergleicht die Unterordnung der Apostel unter Christus und den Vater und den Geist mit derjenigen Christi unter den Vater. Sie gilt ihm als eine ebenso fehl- und ausnahmslose; cf. folgende A.

2) Ign. Mgn. 7, 1 *ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων κτλ.*

3) Pol. 6, 3 (s. S. 803 A. 4). Dazu die Vergleichung der apostolischen Anordnung eines ständigen Gemeindeamts mit den durch die Propheten bestätigten Anordnungen Moses Clem. I Kor. 43, 1 cf. 44, 1. Ferner die scharfe Absonderung der Apostel und der ihnen gleichstehenden Lehrer von den durch sie bekehrten Menschen und die Zusammenfassung derselben mit den vorchristlichen Gerechten, Propheten und Dienern Gottes Herm. sim. IX, 15, 4 ff. Ähnlich Ign. Philad. 9, 1: Zu der Gemeinde derer, welche durch Christus als die Thür zum Vater kommen, gehören die Patriarchen, die Propheten, die Apostel und die Kirche. Die Apostel stehen so hoch über den durch sie gestifteten Gemeinden, daß es den Anschein gewinnt, als ob sie nicht auch Glieder der christlichen Gemeinde (*ἡ ἐκκλησία*) wären.

4) S. die vorigen und folgenden Anmerkungen. Sämtliche Ausnahmen werden angeführt werden.

Name noch immer wie zur Zeit der Apostel im weiteren Sinne dieses Titels von jedem Missionar, jedem Wanderlehrer ohne festen Wohnsitz gebraucht wurde [1], so war er doch zugleich eine Sonderbezeichnung der von Christus unmittelbar zu diesem Beruf erwählten und von ihm so benannten Männer. Wenn man den geschichtlichen Moment der Stiftung dieses Amtes und der Beauftragung seiner ersten Träger durch Christus ins Auge faßte, so war es das Natürliche, von den 12 Aposteln zu sprechen [2]. Dies gilt auch von der Überschrift, welche der Verfasser der Apostellehre dem ersten Abschnitt seiner Schrift gegeben hat. „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an die Heiden“ war eine passende Bezeichnung für die moralischen Anweisungen und Verpflichtungen, welche alle Missionare den neubekehrten Heiden, den Täuflingen im Moment der Taufe ertheilen sollten. Denn den 12 (oder 11) Aposteln hatte Jesus den Missionsbefehl und auch die besondere durch jenen Brauch befolgte Anweisung (Mt. 28, 20) gegeben [3]. Dabei konnte doch Niemand daran denken, die gesamten Kirchengründungen der apostolischen Zeit ausschließlich oder auch nur hauptsächlich als ein Werk der Urapostel zu betrachten; denn es lag am Tage, daß von Anfang an Männer, welche nicht zum Kreise der 12 gehörten, neben den Uraposteln und diesen voraneilend an der Christianisirung der Menschheit gearbeitet hatten. In Rücksicht auf diese bildet Hermas da, wo er die bereits oder doch beinah ausgestorbene Generation von Missionaren bezeichnen will, welchen die Kirche um das J. 100 ihren damaligen, aber schon seit längerer Zeit

1) So AL. 11. 12 cf. meine „Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel“ (1886) S. 15 f. Es war nicht anders mit dem Namen „Prophet“. Es gab solche in der Kirche; aber „die Propheten“ schlechtweg waren diejenigen des AT's, nur bei ausdrücklicher Gegensetzung einmal *οἱ ἀρχαῖοι προφῆται* AL. 11.

2) Barn. 8, 3 cf. 5, 9; Praed. Petri bei Clem. strom. VI, 48. Ob dem Ignatius da, wo er die Apostel als ein geschlossenes Collegium mit dem Presbyterium vergleicht (Trall. 2, 1; 3, 1; Mgn. 6, 1; Phil. 5, 1; Smyrn. 8, 1), die Zwölfzahl vorschwebt, welche in gewissen Kreisen für das Presbyterium die solenne war (Clem. homil. XI, 36; recogn. III, 66; VI, 15, und nach Eutychii ann. interpr. Pocockio p. 331 in der alexandrinischen Kirche von jeher) ist zweifelhaft; cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 324. — Cf. übrigens über Justin oben S. 564.

3) Cf. meine Abhandlung „Justin und die AL.“ Ztschr. f. Kirchengeschichte VIII, 66 ff. 79 f.

nicht mehr wesentlich veränderten äußeren Bestand verdankte, den Ausdruck „die Apostel und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes" und gibt ihnen die runde Zahl 40, ohne sich dadurch abhalten zu lassen, nach gemeinem Sprachgebrauch auch wieder die Apostel schlechtweg als diejenigen zu bezeichnen, welche die Völkerwelt in die Kirche eingeführt haben, oder richtiger jene grundlegenden Missionare „die Apostel" zu nennen [1]. Selten wird ein einzelner Apostel mit Namen genannt [2]. Papias allerdings gibt eine am Schluß abgebrochene Aufzählung der Jünger Jesu, deren Überlieferungen er theils aus ihrem eigenen Mund, theils durch Vermittlung Anderer empfangen hatte, darunter die Namen von 7 Aposteln: Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes und Matthäus und eines Nichtapostels Aristion [3]. Aber wir hören nicht, wie er über die Einzelnen, welche er nennt, und die Andern, welche er nicht nennt, geurtheilt hat. Petrus ward, auch abgesehen von den Dichtungen, die an seinen Namen sich hängten, im ganzen Umkreis der Kirchen von Antiochien bis Rom mit Ehrfurcht genannt. Die römische Gemeinde, welche ihn in der Folgezeit immer bestimmter ihren ersten Bischof nannte, hat ihn durch den Mund des Clemens vor und neben Paulus als ein Vorbild ausharrender Geduld gepriesen [4], und Ignatius unterließ es nicht,

1) Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2. Daneben aber auch 17, 1 *ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων*. Hier überall sind sie als sämtlich bereits verstorben bezeichnet; ebenso wie ihr vollbrachtes Lebenswerk von der Gegenwart des Hermas durch eine Pause im Bau der Kirche getrennt ist. Cf. übrigens, insbesondere wegen vis. III, 5, 1 meinen Hirten des Hermas S. 93—96.

2) Gar keinen Apostelnamen geben Hermas, Barnabas, die AL., der Clem. II Kor. (außer dem Citat c. 5, 4), auffälliger Weise auch Mr. 16, 9—20.

3) Eus. h. e. III, 39, 4 cf. Beil. XV, 1.

4) Clem. I Kor. 5, 3 *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους, Πέτρον, ὃς . . . Παῦλος*. Ich vermuthe, daß *ἡμῶν* zu *ἀποστόλους* gehört cf. 44, 1 *οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν*, und in Bezug auf die Wortstellung 38, 1 *ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα*. Clemens mag dabei nicht nur an das besondere Verhältnis dieser beiden Apostel zu der römischen Gemeinde denken (cf. Iren. III, 3, 2. 3), sondern auch schon wie Dionysius von Korinth (Eus. h. e. II, 25, 8) auf Grund von 1 Kor. 1, 12; 3, 22 oder mündlicher Überlieferung ein analoges Verhältnis beider Apostel zu Korinth annehmen. Durch die Anführung des paulinischen 1 Kor. ist veranlaßt, daß Clemens c. 47 wieder beiläufig den Petrus neben Paulus erwähnt; er unterscheidet dabei die beiden Apostel scharf von dem nur bei den Aposteln gut angeschriebenen Apollos.

den Gedanken, daß er tief unter den Aposteln stehe, da, wo er an die römischen Christen schrieb, in die bestimmtere Form zu fassen, daß er statt der Apostel überhaupt den Petrus und Paulus nannte [1]. Aber mehr als von Petrus war von Paulus zu sagen und zu rühmen. Wir hören noch nicht wörtlich die Redeweise der späteren Zeit, welche Paulus „den Apostel" schlechtweg nannte (S. 263). Aber sie bereitet sich vor, wenn Polykarp von „Paulus und den übrigen Aposteln" spricht [2]; oder wenn Clemens bei dem Übergang von Petrus zu Paulus einen unvergleichlich wärmeren und volleren Ton anschlägt; nicht minder bei Ignatius. Diesem ist nicht unbekannt und nicht unwichtig, daß die Gemeinde von Ephesus den Unterricht und die Erziehung mehr als eines Apostels genossen hat. Es gereicht ihr zum Ruhme, daß sie allezeit, nämlich sowohl in den Tagen ihrer Gründung durch Paulus, als in der späteren apostolischen Zeit, da Johannes dort seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte, „mit den Aposteln in der Kraft Jesu Christi vereint gewesen ist" [3]. Aber lebhafter als an Johannes, welchen Ignatius weder hier noch sonst namentlich erwähnt, wird er an Paulus erinnert. Wie er selbst auf seinem Todesweg, ohne Ephesus zu berühren, von Vertretern der dortigen Gemeinde an einem anderen nahegelegenen Orte begrüßt wird,

1) Ign Rom. 4, 3 cf. mit Trall. 3, 3 und meinen Ign. S. 603. 410.

2) Pol. 9, 1. Mit Namen nennt er von allen Aposteln nur den Paulus c. 3, 2; 11, 2. 3. Beiläufig bemerke ich, daß das *ὡς φησὶν ὁ ἀπόστολος* Clem. ecl. proph. 49 in Bezug auf 1 Kor. 10, 9 natürlich dem Clemens angehört und nicht der Apokalypse des Petrus.

3) Ign. Eph. 11, 2 *οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Die von Funk und *with some hesitation* auch von Ligthfoot wieder recipirte LA. *συνῄνεσαν* erscheint mir nach wie vor als ganz unannehmbar. Den Aposteln Beifall zu zollen oder seine Zustimmung zu erklären, ist kein Lob für eine Gemeinde und erfordert nicht die Kraft Jesu, wohl aber mit ihnen als den Lehrern in ununterbrochener innerer und äußerer Gemeinschaft gestanden zu haben. Cf. zu *συνῆσαν* Iren I, 28, 1 (von dem persönlichen Verkehr Tatians mit Justin); ebenso Epiph. haer. 46, 1; Eus. h. e. VI, 19, 8 (*συνῆν τε ἀεὶ τῷ Πλάτωνι κτλ.* er beschäftigte sich unablässig mit Platos Lehre und Schriften). Hier ist die äußere Lebensgemeinschaft (Iren. III, 3, 4 von derselben Gemeinde *Ἰωάννου παραμείναντος αὐτοῖς*) und die bewußte Pflege des geistigen Zusammenhangs verbunden gedacht; cf. Just. apol. I, 67 *σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί.* Zu *δύναμις Ἰησοῦ* als dem Medium solcher Gemeinschaft cf. 1 Kor. 5, 4.

so einst Paulus, als er voller Todesahnung in Milet von den ephesinischen Presbytern für immer Abschied nahm [1]. Daß die Epheser von Paulus und mit Paulus, dem geheiligten, von Gott bezeugten und preiswürdigen Mann, in alle Geheimnisse des Christentums eingeweiht worden sind, und daß Paulus ihrer in jedem Briefe als einer Christengemeinde gedenkt, ist ein Vorzug, um welchen Ignatius sie beneiden möchte. So blickt auch Polykarp mit den Presbytern seiner Gemeinde, welche zur Zeit des Paulus noch nicht bekehrt waren, mit Ehrerbietung auf die Gemeinde von Philippi, an welcher Paulus gearbeitet, und welche Paulus gelobt hat [2].

Die Apostel sind aber nicht nur geschichtliche Größen der Vergangenheit; sie sind Auktoritäten für die Gegenwart und alle Zukunft der Kirche. Eigentümlich hat Ignatius das manchmal ausgedrückt, indem er das Verhältnis des Apostelcollegiums zur Gesamtkirche mit dem Verhältnis des Presbyteriums zur Engelgemeinde vergleicht [3]. Die „katholische Kirche“, an deren Spitze gleichsam als Bischof Christus oder Gott steht, umfaßt nach Ignatius die ganze erlöste Menschheit aller Zeiten und Orte, die bereits der Erde entrückten, aber auch die auf Erden lebenden und in viele Ortsgemeinden vertheilten Gläubigen. Indem die Apostel die Presbyter dieser Gesamtkirche genannt werden, wird ihnen ebenso wie dem allgemeinen Bischof Christus eine andauernde Einwirkung auf die irdische Kirche zugeschrieben. Als Beirath des himmlischen Bischofs regiert das Apostelcollegium die Kirche; durch dasselbe ertheilt Christus der Christenheit Rath und Weisung; die Gebote der Apostel sind Gebote Christi; und zu den Aposteln nimmt seine Zuflucht, wer sich zum Ev.

1) Dies besagen die Worte Eph. 12, 2 *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων* cf. AG. 20, 22—35 (21, 10—14). S. meine Bemerkungen zu der Stelle und im Ign. v. Ant. S. 606 f. Darauf, daß die damalige Erwartung des Paulus nicht in Erfüllung gegangen und daß er die Presbyter von Ephesus vielleicht doch noch einmal gesehen hat, und zwar in Ephesus selbst (1 Tim. 1, 3; 3, 14; 2 Tim. 1, 4?), brauchte Ignatius nicht zu reflektiren, auch wenn er davon wußte.

2) Pol. 11, 3 cf. 3, 2; 1, 2. Dazu meine Analecta zur Biographie des Polykarp und des Irenäus in Forsch. IV.

3) Zu den Citaten oben S. 805 A. 2 cf. meinen Ignatius S. 324. 428 ff. 439.

bekehrt und in die Gemeinde Christi sich aufnehmen läßt[1]. Dies setzt voraus, daß die Apostel in der irdischen Kirche eine bleibende und vollgültige Repräsentation besitzen. Das können nicht die Presbyterien der Ortsgemeinden sein, sowenig wie der Bischof der Ortsgemeinde der vollgültige Repräsentant Gottes und Christi ist. Abgesehen von vielem anderen würde diese Vorstellung daran scheitern, daß den Aposteln wie Christo gerade im Gegensatz zu den auf ihre Ortsgemeinde beschränkten Geistlichen auf Erden eine gleichmäßige Bedeutung für die Kirche aller Orte und Zeiten beigemessen wird. Es genügt auch nicht, daß die Thaten und Lehren der Apostel in der Erinnerung der Gemeinden fortleben, und daß ihre wie Christi Anordnungen und Stiftungen in Geltung stehen. Rein äußerlich betrachtet, könnte man eine, freilich unsicher überlieferte Stelle des II Clem. so misverstehen, als ob die Apostel nur Träger einer mündlichen Verkündigung gewesen und Urheber einer immer noch nur mündlich sich fortpflanzenden Überlieferung wären und daher als eine zweite Auktorität neben die Bücher d. h. die hl. Schriften träten[2]. Es ist das doch schon darum unmöglich, weil bereits in älteren Schriften als diese auf apostolische Schriften ausdrücklich Bezug genommen wird, und weil der Verfasser dieser Homilie ein schriftliches Ev. besitzt, an welchem er nach aller Analogie die Apostel unmöglich völlig unbetheiligt denken konnte. Es läge also, wenn man den unbequemeren der beiden überlieferten Texte bevorzugen müßte, nur ein ungeschickt altertümlicher Ausdruck vor. Zu einer Zeit, da die Erinnerung an das persönliche Wirken der Apostel noch eine lebendige war, da noch manche erzählen konnten, was sie aus dem Munde dieses

1) Ign. Phil. 5, 1. Auch wenn man wie Lightfoot z. St. nicht zugibt, daß Ignatius hier in verschränkter Wortstellung gesagt hat: *ἠλεήθην . . . προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας* (s. m. Ignatius S. 575), so ist doch jedenfalls in dem Participialsatz etwas ausgesagt, was Ignatius nicht erst im Moment seines seligen Sterbens zu erfahren hofft, sondern bereits diesseits und zwar in grundlegender Weise bei seiner Bekehrung gethan und erfahren hat. Cf. Clem. I Kor. 20, 11 *ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ.*, das sind die Glieder der christlichen Gemeinde.

2) Clem. II Kor. 14, 2 *τὰ βιβλία* (Syr. add. *τῶν προφητῶν*) *καὶ οἱ ἀπόστολοι*; s. aber Beil. XIV, 1, c.

oder jenes Apostels selbst gehört hatten, dürfte es uns nicht zu sehr befremden, gelegentlich auch noch Einen einmal reden zu hören, wie die Apostel geredet hatten, welche „die Bücher“, die hl. Schriften des AT's zu einer Hauptgrundlage der Gemeindebelehrung gemacht und daran ihr apostolisches Zeugnis angelehnt hatten. Allerdings vertraute man der mündlichen Überlieferung über die Apostel und aus der Zeit der Apostel. Ohne urkundliche Unterlage getraute sich der Verfasser der Apostellehre aus der kirchlichen Praxis oder aus der Phantasie, jedenfalls aber aus seiner Vorstellung von den Aposteln und ihrer Lehrweise einen kurzen Inbegriff dessen aufzuzeichnen, was die 12 Apostel im Auftrag Jesu den Täuflingen geboten haben und fernerhin den Täuflingen geboten werden soll. Was Clemens von den Leiden und den letzten Lebensschicksalen des Paulus anführt, wird zum Theil so dargestellt, daß allgemeine Kunde von den Thatsachen vorausgesetzt wird; es wird aber auch abgesehen hiervon bei den Korinthern, an die er schrieb, vollen Glauben gefunden haben, obwohl keine gleichzeitige Urkunde oder gar hl. Schrift es bezeugte [1]. Das Gleiche wird mit den Erzählungen Polykarps und seiner Genossen über ihren Verkehr mit Johannes und anderen Jüngern Jesu, über deren Wandel und Lehre und evangelische Mittheilungen der Fall gewesen sein, aber doch nur soweit, als Gelegenheit war, solche mündliche Erzählungen von Apostelschülern zu hören. Es ist begreiflich, daß ein Papias [2] und andere Inhaber persönlicher Erinnerungen an die Personen und Lehren der Apostel auf diese Erinnerungen ein großes, vielleicht übertriebenes Gewicht legten; und es ist nach aller Erfahrung wahrscheinlich, daß die mündliche Erzählung eines Apostelschülers auf die Gemeinde einen tieferen Eindruck machte als die Vorlesung aus einem Buch. Das waren aber schon in den J. 100—120 im Vergleich zu der weiten Verzweigung der Kirche verhältnismäßig seltene Vorkommnisse. Eine in allen Theilen der Kirche als verpflichtend anerkannte und lebendig wirkende Auktorität konnten die verstorbenen Apostel nur sein, wenn überall Schriften Aufnahme gefunden hatten und der Gemeinde zu Gehör gebracht wurden,

1) Dies gilt z. B. von einer solchen Einzelheit wie *ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας* Clem. I Kor. 5, 6.

2) Bei Eus. h. e. III, 39, 4, worüber unten in Kap. 3 mehr.

in welchen Jedermann die Stimme der Apostel, und zwar ebensowohl deren Lehre und Anweisung an die Gemeinden als deren evangelische Predigt zu hören überzeugt war. Was sich so aus der allgemeinen Beurtheilung der Apostel in der nachapostolischen Kirche bei Erwägung der thatsächlichen Verhältnisse jener Zeit ergibt, eben dies bestätigen auch ausreichende Einzelbelege in der dürftigen Literatur.

2. Die Sammlung der Briefe des Paulus.

Die kirchliche Revolution in Korinth, welche die römische Gemeinde um das J. 96 veranlaßte, sobald es ihre eigenen Verhältnisse erlaubten, in einem ausführlichen Sendschreiben die dortige Gemeinde zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung aufzufordern, erinnerte den mit der Abfassung beauftragten Clemens an das Parteiwesen, welches 40 Jahre zuvor dieselbe Gemeinde zu zerrütten drohte und an die ernsten Worte, wodurch Paulus dem zu steuern bemüht war. Es fehlte damals in Korinth so wenig wie in Rom an alten Männern, welche jene Zeiten miterlebt und den Paulus noch gesehn hatten [1]. Aber von den ehemaligen Zuständen in Korinth und dem Verhalten des Paulus in jener früheren Krisis erhielt die römische Gemeinde nur durch den 1. Korintherbrief des Paulus Kenntnis, und auch die Korinther weist Clemens auf diesen hin, und zwar so kurz, daß man sieht, es unterlag nicht dem mindesten Zweifel, daß dieser Brief in Korinth ebenso wie in Rom sofort zur Hand war und der Gemeinde wieder vorgelesen werden konnte [2]. Ausführlicheres daraus mittheilen, hieße in der That Eulen nach Athen tragen. Auch eine genauere Bezeichnung des einzelnen,

1) Aus Clem. I Kor. 44 (cf. 42, 2; 47, 6) ergibt sich, daß von den durch Apostel eingesetzten Presbytern in Korinth einige noch lebten und eben jetzt zugleich mit anderen erst in späterer Zeit in das Presbyterium eingetretenen Männern in ihrer amtlichen Stellung bedroht waren. Zu diesen wird der Fortunatus c. 65 (cf. den paulinischen 1 Kor. 16, 17) gehören; cf. Gött. gel. Anz. 1876 S. 1427 f. Auch das Christenleben der dort genannten Abgesandten der römischen Gemeinde wird nach c. 63, 3 in die Lebenszeit des Paulus hinaufreichen.

2) c 47 *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλὼ διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι.*

diesmal in Betracht kommenden Briefes hielt Clemens für überflüssig. Pedantische Auslegung könnte die erste Einführung des Briefs sogar dahin misverstehen, als ob es im Gesichtskreis des Clemens nur einen einzigen Brief des Paulus gäbe [1]. Nur um die besondere Bedeutsamkeit der betreffenden Äußerungen des Paulus sowohl an sich als auch gerade für die Korinther hervorzuheben, erinnert Clemens daran, daß Paulus dies gleich in der Anfangszeit der Mission, und daß er es damals gerade den Korinthern geschrieben habe. Der ein wenig gedrängte und selbst durch Vorstehendes noch nicht ganz entsprechend wiedergegebene Ausdruck ist mannigfach misverstanden worden. Selbstverständlich kann Clemens, welcher unmittelbar vorher jede Näherbestimmung des Briefs unterlassen hat, hiermit nicht den betreffenden Brief als den ersten von zwei oder mehr paulinischen Briefen an die Korinther bezeichnen [2]. Sprachlich möglich [3] wäre die Übersetzung: „Was hat er als Erstes euch geschrieben“? Das würde heißen, daß Paulus gleich im Eingang seines 1. Korintherbriefs das Parteiwesen zur Sprache gebracht habe; und es könnte damit ausgedrückt sein, daß es ihm etwas besonders Wichtiges gewesen sei. Dagegen aber sprechen die hiebei unübersetzt gelassenen Worte *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*, welche in dem so gemeinten Satz als ein dem Gedanken desselben fremdartiges Element überhaupt nicht, jedenfalls aber erst hinter *ἔγραψεν* als eine lose angehängte Zeitbestimmung am Platz gewesen wären. Wie die Worte gestellt sind, fällt vielmehr ein starker Ton auf dieselben. Im Anfang des Ev. hat Paulus den betreffenden Brief geschrieben, d. h. aber nicht in der ersten Zeit nach Gründung der korinthischen Gemeinde, was durch Näherbestimmung des Begriffs *τὸ εὐαγγέλιον* hätte ausgedrückt werden müssen, sondern in der ersten Zeit der christlichen oder speciell der paulinischen Missionspredigt. Dieser ersten Zeit der Ausbreitung des Ev. gehört nach Anschauung des Clemens nicht nur die Stiftung der korinthischen Gemeinde, sondern auch

1) Wo ein sofortiger genauer Hinweis auf den Inhalt eines bestimmten Briefes beabsichtigt ist, ist diese populäre Ungenauigkeit durchaus natürlich; cf. oben S. 210 A. 1.

2) Dies würde etwa lauten *τί ἔγραψεν ὑμῖν τὸ πρότερον* (oder *τὸ πρῶτον*) *ἐπιστείλας* (oder *ἐπιστέλλων*).

3) Nach altem Gebrauch cf. Hom. Odyss. IX. 14—16, auch 1 Tim. 2, 1 *πρῶτον πάντων*, 1 Kor. 15, 3 *ἐν πρώτοις*.

— und nur dies spricht er unmittelbar aus — jener Brief des Paulus an dieselbe an. Andere Briefe hat Paulus in vorgerückterer Zeit geschrieben, und es fanden sich solche darunter, worin Paulus selbst auf jene Anfangszeit als eine weit zurückliegende Vergangenheit zurückblickt [1]. Wie nach der allgemeinen Ansicht jener Zeit die frühzeitige Entstehung und das in die erste apostolische Zeit hinaufreichende Alter einer Gemeinde einen mit dem Adel eines alten Geschlechts vergleichbaren Vorrang verleiht [2], so ist auch ein apostolisches Schreiben, welches die betreffende Gemeinde in früher Zeit erhalten hat, als Urkunde ihres Alters ein Adelstitel für sie, dessen sie sich einerseits mit Stolz rühmen mag, der sie aber auch andrerseits zu besonders würdiger Haltung verpflichtet. Ist dies der dem Zusammenhang entsprechende Gedanke des Clemens, so muß auch das noch unerklärte *πρῶτον* auf der Linie desselben liegen. Es kann aber natürlich nicht, wie wenn es *πάλαι* hieße, auf dieselbe, erst nachher durch die Apposition *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* näher bezeichnete älteste Zeit des Christentums hinweisen, sondern gehört mit *ὑμῖν* zusammen. Zuerst den Korinthern hat Paulus einen und zwar diesen Brief in der Anfangszeit der Missionspredigt geschrieben. Clemens glaubt zu wissen, daß der 1. Korintherbrief unseres NT's der älteste Gemeindebrief des Paulus sei. Es kann dieser Erklärung nicht zum Nachtheil gereichen, daß uns dieselbe geschichtliche Ansicht über 1 Kor. etwa 110 Jahre später wiederum bei einem römischen Schriftsteller begegnet [3]. Wenn dieselbe aber dort nur daraus erklärt werden kann, daß in der Sammlung der paulinischen Briefe, welche dem römischen Fragmentisten wie vielen Zeitgenossen

1) Phil. 4, 15 *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας* cf. 1, 5 *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν.* 2 Tim. 3, 10 f. 4, 6—8. Auch 1 Petri 1, 12; 1 Jo. 2, 7. 24; 3, 11.

2) Clem. I Kor. 47, 6 *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν* cf. c. 1, 1. Ferner Pol. ad Phil. 1, 2; 11, 3. In Bezug auf letztere Stelle finde ich nach allen künstlichen Erklärungs- und Verbesserungsversuchen (s. darüber meine Abhandlung über Polykarp im 4. Theil der Forschungen) immer noch meine erste Vermuthung (Ignatius S. 610) am annehmbarsten, daß Polykarp geschrieben hat *οἵτινές ἐστε ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ.* Cf. übrigens auch oben S. 807 A. 2. 3; S. 808 A. 1. 2.

3) C. Mur. l. 42 *primum omnium corintheis scysmae heresis interdicens . . . prolexius scripsit* (Paulus). S. Beil. I, 1, 10.

desselben um 200 und später vorlag, 1 und 2 Kor. die erste Stelle einnahmen, und daß der Fragmentist die Ordnung der Briefe in seiner Sammlung für ein treues Abbild der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung hielt, so werden wir zu der Annahme gedrängt, daß der gleiche geschichtliche Irrtum bei Clemens aus der gleichen Ursache erwachsen ist. Diese Beobachtung ist aber erst im Zusammenhang mit mehreren anderen zu verwerthen.

Wie Clemens die Korinther auf einen an sie gerichteten Brief des Paulus verweist, so Polykarp die Gemeinde von Philippi. Für uns ist dies einigermaßen dadurch verdunkelt, daß Polykarp von mehreren Briefen an die Philipper zu reden scheint[1]. Es ist möglich, daß Polykarp aus Phil. 3, 1 und zwar mit Recht den Schluß gezogen hat, daß Paulus mehr als einmal an diese Gemeinde geschrieben habe, und daß diese Briefe dort auch aufbewahrt und gelegentlich gelesen würden. Nur dürfte man daraus nicht schließen, daß Polykarp selbst im Besitz dieser uns unbekannten Philipperbriefe war. Denn, wenn diese damals bereits eine weitere Verbreitung gefunden hätten, so würde ihr völliges Verschwinden selbst aus der Erinnerung der nächstfolgenden Generation schwer zu begreifen sein. Polykarp konnte aus dem Charakter des einen Philipperbriefs, welchen er kannte, sowie anderer ihm gleichfalls bekannter Gemeindebriefe des

1) c. 3 . . *Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* Lightfoot z. St. hält es noch immer für das Wahrscheinlichste, daß Polykarp hier abweichend vom Sprachgebrauch des NT's und der apostolischen Väter *ἐπιστολαί* in dem sonst nicht seltenen singularen Sinn gebraucht habe. Auch c. 13, 1 ist dieser Gebrauch nicht anzunehmen. Es ist nicht nur natürlicher, wie auch Lightfoot anerkennt, sondern das allein Mögliche, *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ* von den beiden Briefen an Polykarp und an die Smyrnäer zu verstehen; denn Polykarp redet von seiner Person stets nur im Singular, und das weiter folgende *καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν*, wozu dasselbe *ἐπιστολάς* sich ergänzt, bezeichnet ja zweifellos eine Mehrheit von Briefen. Die von Lightfoot gegen dieses mein zweites Argument (Ignatius S. 293. 610) beigebrachten Beispiele entkräften dasselbe nicht; denn dort (Eus. h. e. VI, 43, 3; Justin. hist. XI, 12) bezeichnet ein zu *ἐπιστολαί* hinzutretendes *καὶ ἄλλαι* in der That nur einen einzelnen Brief wie das vorangehende *ἐπιστολαί* selbst.

Paulus den Schluß ziehen, daß auch die anderen Briefe des Apostels an die Philipper, deren Vorhandensein in Philippi er annahm, geeignet seien, noch immer der Gemeinde zur Erbauung dienen. Sonderbar freilich, ja geradezu unbegreiflich wäre dann, daß er sich nicht bemühte, sich und seiner Gemeinde diese werthvollen Reliquien zu verschaffen, zumal man aus demselben Brief des Polykarp sieht, mit welchem Eifer damals die jüngst geschriebenen Briefe des Märtyrers Ignatius gesammelt und nach auswärts verbreitet wurden [1]. Eine andere längst vorgeschlagene Erklärung verdient den Vorzug, wenn man sie nur in den richtigen Zusammenhang mit anderen Beobachtungen bringt. Es scheint unwidersprechlich, daß Polykarp an anderen Stellen Solches, was Paulus der Gemeinde von Thessalonich geschrieben hat, auf die Philipper bezogen hat. Aus dem Philipperbrief des Paulus ist nun einmal nicht zu entnehmen, daß Paulus die Philipper in allen Gemeinden rühme [2]; dagegen ist diese Behauptung Polykarps eine freie Wiedergabe von 2 Thess. 1, 4, was um so zweifelloser erscheint, als Polykarp unmittelbar darnach eine zweite Stelle desselben Briefs sich aneignet [3]. Hat demnach Polykarp die nach der geographischen Lage und der Missionsgeschichte zunächst zusammengehörigen Gemeinden von Philippi und Thessalonich hier nicht sowohl mit einander verwechselt, als vielmehr zusammengefaßt, so wird man sich auch nicht leicht der Einsicht verschließen können, daß er auf Grund derselben Anschauung gleich im Eingang seines Briefs den Eingang des 1. Thessalonicherbriefs berücksichtigt und zwar wiederum als eine den Philippern geltende Äußerung des Paulus [4]. Dann wird auch von hier aus die Aussage über mehrere Briefe des Paulus

1) Dies habe ich auch noch in meiner Ausg. p. 115 nicht gewürdigt.

2) c. 11, 3 *de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant; nos autem nondum noveramus.* Cf. m. Anm. z. St. und trotz der Änderung meiner Ansicht in Bezug auf die positive Erklärung Ignatius S. 505.

3) c. 11, 4 *et non sicut inimicos tales existimetis sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate* = 2 Thess. 3, 15.

4) c. 1, 2 *ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει κτλ.* cf. 1 Thess. 1, 8 f. Eine gleich passende Grundlage für diese historische Behauptung findet man in Phil. 1, 5; 4, 15 keineswegs. Daß Polykarp statt des *ἀπαγγέλλειν* 1 Thess. 1, 9 *καταγγέλλειν* schreibt, mag Folge einer Erinnerung an Rom. 1, 8 sein.

an die Adressaten des Polykarpbriefes zu erklären sein. Indem Polykarp die Philipper wiederholt mit den übrigen macedonischen Christen zusammenfaßt, kann er auch die beiden Briefe an die Thessalonicher samt demjenigen an die Philipper als die diesen Christen von Paulus zugesandten Briefe des Paulus bezeichnen. Unser Befremden hierüber mag sich zunächst noch steigern, wenn wir bemerken, daß Clemens Alex. eine sehr freie Kombination von Stellen aus Phil. und 1 Thess. als eine Ermahnung des Paulus an „die Macedonier" einführt (oben S. 174 A. 1), und daß Tertullian einmal den Phil. als an die Thessalonicher gerichtet citirt[2]. In den Handschriften der Paulusbriefe, welche Tertullian und Origenes, wahrscheinlich also auch Clemens, in Händen hatten, stand, wenn nicht Alles trügt, Phil. theils unmittelbar vor, theils unmittelbar hinter 1 und 2 Thess. Die 3 Briefe an die beiden Hauptgemeinden Macedoniens bildeten in dieser uralten Sammlung eine Gruppe für sich. Daraus erklären sich alle vorhin erwähnten Ungenauigkeiten, ebenso wie die ungenauen Bezeichnungen je eines der beiden Briefe an die Korinther oder die Thessalonicher oder Timotheus, oder auch der Briefe des Petrus und des Johannes, wovon früher (S. 209 ff.) die Rede war. Der erste Griff in den Brief Polykarps führt uns zu dem gleichen Ergebnis, wie das einzige paulinische Citat des römischen Clemens, daß um die Wende des 1. und des 2. Jahrhunderts eine Sammlung paulinischer Briefe verbreitet war, deren eigentümlichen Bestand wir bis ins 3. Jahrhundert hinein verfolgen können.

Eine so förmliche Berufung auf einzelne Briefe des Paulus wie bei Clemens und Polykarp finden wir bei Ignatius nicht, obwohl er an zwei Gemeinden Briefe gerichtet hat, welche in der von Marcion vorgefundenen Sammlung als Adressaten pau-

1) An diesen Brief erinnert außer Pol. 11, 3 (falls ich vorhin S. 813 A. 2 richtig emendire cf. Phil. 4, 15) noch c. 12, 3 *orate . . . et pro inimicis crucis* cf. Phil 3, 18 und c. 9, 2 von Paulus und den übrigen Aposteln ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον cf. Phil. 2, 16. Ferner ab liegt Gal. 2, 2.

2) Scorpiace 13 *Thessalonicensibus vero de vinculis scribens* (Phil. 1, 7. 13) *utique beatos affirmavit, quibus donatum esset non tantum credere in Christum, sed etiam pro ipso pati. Eundem, inquit, agonem habentes quem in me et vidistis et nunc auditis* (Phil. 1, 29. 30). *Nam etsi libor super sacrificium, gaudeo* etc. (Phil. 2, 17. 18).

linischer Briefe bezeichnet waren, an die von Rom und von Ephesus. Wenn er in dem Brief an die Römer denselben Gedanken, welchen er anderwärts allgemeiner ausdrückt, in die Worte faßt: „Nicht wie Petrus und Paulus gebiete ich euch; jene waren Apostel, ich ein Verurtheilter; jene waren frei, ich bis zur Stunde ein Sklave“, so mag er auch an den Brief gedacht haben, welchen Paulus nach Rom schickte, ehe er selbst wie Petrus dort wirkte und starb[1]. Aber beweisen läßt sich das nicht, und eine Anspielung auf diesen Brief des Paulus findet sich gerade im Römerbief des Ignatius nicht. In seinem Brief an die Epheser erinnert er, wie schon bemerkt sehr nachdrücklich an die Beziehungen dieser „ewig berühmten“ oder „weltberühmten“ Gemeinde zu den Aposteln überhaupt und zu Paulus insbesondere[2]. Aber es ist zunächst die persönliche Lebensgemeinschaft der Epheser mit Paulus, die er betont. Erst am Schluß erwähnt er, daß Paulus ihrer in jedem Briefe in Christo Jesu gedenke. Ignatius kennt und setzt als bekannt voraus eine Vielheit paulinischer Briefe; und sie sind ihm wie dem Clemens und Polykarp Urkunden, auf welchen der in der ganzen Christenheit anerkannte Ruhm und Adel der von Aposteln gestifteten und geleiteten Gemeinden beruht. Der Ausdruck ist, wie bei Ignatius manchmal, ein wenig überschwänglich[3]; aber er würde doch viel erträglicher werden, wenn sich unter den Briefen, welche Ignatius hier im Sinne hat, auch ein solcher an die Epheser befand. Dies vorausgesetzt würde der Sinn sein: Paulus hat euch nicht nur wie anderen von ihm gestifteten Gemeinden einmal einen Brief geschrieben, sondern in jedem Brief gedenkt er euer. Gerade im Gegensatz zu dem einen, bekanntlich an die Epheser gerichteten Brief würde sich das hyperbolische „jeder Brief“ am ersten erklären. Daß Ignatius

1) Rom. 4, 3 cf. Trall. 3, 3 und oben S. 807.

2) Eph. 8, 1 (*ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσι*); c. 11, 2; 12 (s. oben S. 808), am Schluß über Paulus *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Daß jede andere Übersetzung dieser Worte (cf. 2 Thess. 3, 17) als die obige verwerflich sei, bedarf keiner neuen Beweise; s. m. Ignatius S. 607 f. 612; Lightfoot zu Ign. Eph. 12.

3) Im Gegensatz zu meinen Ausführungen im Ignatius S. 608 muß zugegeben werden, daß nur 1 Kor. 15, 32; 16, 8. 19; (Rom. 16, 3—5); 1 Tim. 1, 3; 3, 14; 2 Tim. 1, 18; 4, 12 (19) als Unterlage genannt werden können.

ebenso wie Polykarp[1] den Epheserbrief des Paulus gekannt und ihm Ideen und Worte entlehnt hat, ist ohnehin nicht zu bestreiten[2]. War aber dieser Brief um 110 in den kirchlichen Kreisen dieser Männer verbreitet, so ist auch schwer denkbar, daß er damals eine andere Überschrift getragen haben sollte, als die, welche Marcion nur durch das Mittel divinatorischer Kritik zu beseitigen vermochte (oben S. 623 f.), welche also vor wie nach 140 die allein herrschende gewesen sein muß. Von da aus gewinnen dann auch einige Beziehungen zwischen dem Epheserbrief des Ignatius und demjenigen des Paulus Bedeutung. Wenn die Epheser *Παύλου συμμύσται* genannt werden, so mag dem Ignatius, welcher hier an das Vorüberreisen des Paulus an Ephesus erinnert hat, ein Wort aus der Abschiedsrede desselben an die dortigen Presbyter im Sinne liegen[3]. Aber viel näher liegt doch schon des Ausdrucks wegen die Erinnerung an das,

1) Pol. ad Phil. 1, 3 *εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* cf. Eph. 2, (5) 8. 9. Lightfoot z. St. macht darauf aufmerksam, daß *εἰδότες ὅτι* bei Polykarp eine Art Citationsformel ist c. 4, 1; 5, 1; auch c 6, 1 wird so, wenn nicht ein Schriftwort, dann doch ein Gemeinplatz angeführt. Ferner c. 12, 1 *Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris litteris et nihil vos latet; mihi autem non est concessum. Modo, ut his scripturis dictum est, „irascimini et nolite peccare“ et „sol non occidat super iracundiam vestram“. Beatus qui meminerit, quod ego credo esse in vobis.* Mit dem wörtlich mit Ps. 4, 5 übereinstimmenden Spruch, welchen Paulus Eph. 4, 26 ebenso angeführt hatte, verbindet Polykarp durch ein *καί*, welches das Bewußtsein um die Herkunft des folgenden Spruchs aus einem anderen Zusammenhang verräth, die Worte, welche Paulus ebendort mit der Psalmstelle verbunden hatte. Polykarp folgt also dem Paulus, weiß aber, daß Paulus Eph. 4, 26[a] ein atl. Wort sich angeeignet hat. Cf. das *καὶ ὅτι* Pol. 2, 3 zwischen zwei in der Quelle getrennten Spruchgruppen, und 1 Tim. 5, 18 und dazu Hofmann, NT. VI, 172. Sonst hätte Polykarp auch nicht des Plurals *his scripturis* sich bedienen können, wenn er sich nicht bewußt gewesen wäre, zwei Bibelsprüche verschiedenen Ursprungs zu citiren. — Außerdem Pol. 12 *pro omnibus sanctis orate* cf. Eph. 6, 18.

2) Ign. ad Pol. 5, 1 *ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν* cf. Eph. 5, 25; ad Pol. 6 *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία* cf. Eph. 6, 11. 13. 17, aber auch 1 Thess. 5, 18. Anderes minder Sichere s. in m. Ign. S. 613; dagegen ist dort S. 607. 612 die Beziehung des ign. Eph. gerade zum paulinischen Eph. unterschätzt.

3) AG. 20, 20. 27 s. oben S. 808 A. 1.

was Paulus in dem sogenannten Epheserbrief über die in demselben dargebotene Probe seines Verständnisses des *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* schreibt [1]. Gleich die Überschrift des Ignatius scheint unter dem bewußten Eindruck des Eingangs des paulinischen Briefs an dieselbe Gemeinde geschrieben zu sein [2]. Ergibt sich aus allen diesen Gründen, von welchen keiner für sich allein zum Beweise ausreichen würde, daß allerdings schon Ignatius den Epheserbrief unseres Kanons mit seinem Titel *πρὸς Ἐφεσίους* gekannt hat, so ergibt sich auch, daß er ihn als Bestandtheil der kirchlichen Sammlung gekannt hat, in welcher dieser Brief seinen geschichtlich irrigen Titel erhalten und beibehalten hat (s. oben S. 446).

Die Existenz und weite Verbreitung einer Sammlung der Paulusbriefe setzen aber Clemens, Ignatius und Polykarp auch abgesehen von den drei Stellen, welche bis dahin den Beweis leisteten, durch die Art voraus, wie sie an die Briefe des Paulus sich anlehnen. Am deutlichsten Polykarp, welcher viel mehr als der originelle Ignatius das Bedürfnis solcher Anlehnung gezeigt hat. Wie er die Briefe an die Philipper und Thessalonicher nicht bloß kennt, sondern auch voraussetzt, daß die Macedonier daran gewöhnt sind, sie als Erbauungsmittel zu benutzen, so citirt er auch den 1 Kor., welcher schon früher in Rom ebenso bekannt war wie in Korinth, in einer Weise, welche die Bekanntschaft der Philipper mit demselben voraussetzt [3]. Ausdrück-

1) Eph. 3, 3—5 cf. 1, 9; 5, 32; 6, 19.

2) Ign. Eph. inscr. *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός* (Paulus Eph. 1, 3 *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ . . ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν εὐλογίᾳ*) *πληρώματι* (Eph. 1, 23; 3, 19), *τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον* (Eph. 1, 3 f. *πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς . ., προορίσας κτλ.* v. 11 f. *προορισθέντες . . εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ*) . . . *ἐκλελεγμένην* (al. *ἐκλελεγμένῃ* sc. *ἐκκλησίᾳ*) *ἐν πάθει ἀληθινῷ ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰ. Χρ.* (Eph. 1, 3 *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*, v. 5 *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, v. 7 *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*, v. 11 *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*). Auch das *ἀμώμους* Eph. 1, 4 kehrt in dem Gruß *ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν* wieder, hier wie Magn. 7, 1; Rom. inscr. Daß Ignatius mit Bewußtsein den Eph. des Paulus in dem seinigen nachbildet, wird durch die Analogie des Clemens 1 Kor. zu Paulus' 1 Kor. bestätigt; s. unten S. 825 A. 1.

3) c. 11, 2 *aut nescimus, quia sancti mundum iudicabunt, sicut Paulus docet*, aus 1 Kor. 6, 2. Zur Formel cf. Iren. III, 3, 4 *ὡς καὶ Παῦλος ἔφησεν.* Durch ein *καί* (s. S. 818 A. 1) verknüpft er c. 5, 3 mit

lich werden als den Lesern bekannte Sentenzen Sprüche aus Eph. Gal. und 1 Tim. eingeführt [1]. Schon im Eingang seines Schreibens hatte Polykarp es abgelehnt, daß er, der Apostelschüler, der Mann sei, den Philippern, wie sie es gefordert hatten, wie ein Apostel etwas zu schreiben, was sie erhebe und fördere, und hatte sie statt dessen auf die Briefe des Paulus verwiesen, aus deren Lesung sie die gewünschte Förderung viel besser schöpfen könnten (c. 3, 1). Aus der gleichen Stimmung heraus bricht er am Schluß seine Ermahnung mit der Bemerkung ab, daß die Philipper selbst in den hl. Schriften bewandert genug seien, um sich selbst die erforderlichen Wahrheiten zu sagen. Nur Eins erlaubt er sich ihnen besonders ans Herz zu legen, das ist die Warnung vor blindem Zorneseifer, wie sie Paulus im Anschluß an ein Wort des AT's ausgesprochen hat. Auch dies ist nur eine Erinnerung an Solches, was die Philipper wissen. „Selig ist, wer dessen gedenkt; und ich vertraue, daß dies bei euch zutrifft“ [2]. Die Briefe des Paulus sind eine anerkannte Quelle religiöser Belehrung für alle Christengemeinden, und sie fallen bereits unter den Begriff *scripturae* und *sacrae litterae* [3]. In letzterer Beziehung ist allerdings zu beachten, daß es zunächst ein atl. Wort ist, welches Polykarp hier nach dem Vorgang des Paulus einführt, und daß das von Paulus daran angeknüpfte eigene Wort im Schlepptau jenes atl. Spruchs einherfährt. Aber ebenso gewiß, wie Polykarp sich dieses Verhältnisses bewußt zeigt, ist auch dies, daß er mit Bewußtsein das von Paulus angeeignete Psalmwort und das eigene Wort des Apostels als zwei Bibelsprüche (*γραφαί*) und als beispielsweise ausgehobene Bestandtheile der hl. Schriften (*τὰ ἱερὰ γράμματα*) citirt. Auch wenn uns ein dreimal so großer Schatz nachapostolischer Literatur zur Verfügung stünde, als jetzt der Fall ist, wäre es vermessen, bestimmen zu wollen, von welchem

---

einem anderen Bibelspruch *οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν* aus 1 Kor. 6, 9 f. (Gal. 5, 21).

1) c. 1, 3 (oben S. 818 A. 1); c. 5, 1 *εἰδότες οὖν ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται* = Gal. 6, 7; c. 4, 1 *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* = 1 Tim. 6, 10. 7.

2) c. 11, 4; 12, 1 ff. oben S. 818 A. 1.

3) D. h. der *ἱερὰ γράμματα* s. oben S. 89 f. A. 1 und in Bezug auf den Zusammenhang S. 818 A. 1.

Zeitpunkt an die Kirche die Briefe des Paulus oder andere Schriften des NT's so wie Polykarp hier mit den Schriften des AT's unter den Begriff der hl. Schriften befaßt hat. Aus dem wesentlich gleichen gottesdienstlichen Gebrauch, welchen man von den Briefen des Paulus und von den Schriften der Propheten machte, mußte sich über kurz oder lang, hier früher, dort später jene Art der Betrachtung und Bezeichnung ganz von selbst entwickeln. Clemens von Rom, welcher bei den Korinthern Bekanntschaft mit einer Sammlung der Paulusbriefe voraussetzt, an deren Spitze unser 1 Kor. stand, sagt in Bezug auf letzteren: „Wahrhaft geistlich hat Paulus euch über sich und Kephas und Apollos geschrieben“ [1]. Das ist freilich keine Lehre von der Inspiration der paulinischen Briefe; denn der Geist, kraft dessen die Apostel geschrieben wie gepredigt haben, ist über die ganze Kirche ausgegossen [2]; und die römische Gemeinde, welche hier durch Clemens redet, scheut sich nicht, ihre eigenen brieflichen Mahnungen als Worte Gottes durch sie und als ihre durch den hl. Geist geschriebenen Worte zu bezeichnen [3]. Es ist auch unfraglich, daß, wo immer in diesem Briefe von hl. Schriften die Rede ist [4], die atl. darunter zu verstehen sind. Aber thatsäch-

1) Clem. 1 Kor. 47, 3 *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν.* Über die Inspiration der Apostel als Prediger und Ordner des kirchlichen Lebens 42, 1. 3; 44, 1.

2) Clem. I Kor. 46, 6; 2, 2.

3) C. 59, 1 *ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *δι' ἡμῶν εἰρημένοις, γινωσκέτωσαν κτλ* c. 63, 2 *ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιτον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργὴν κατὰ τὴν ἔντευξιν ἣν ἐποιησάμεθα περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἐν τῇδε τῇ ἐπιστολῇ* Durch Vergleichung dieser beiden Stellen unter sich (cf auch AG. 15, 28; 1 Kor. 7, 40) ergibt sich doch wohl sicher, daß die Worte „durch den hl Geist“ nicht zum Folgenden, sondern zum Vorigen gehören; cf. Lightfoot S. Clement, append. p. 285. 299 gegen Harnack z. St.

4) C. 45, 2 *ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. οἴδατε ὅτι οὐδὲν ἄδικον οὐδὲ παραπεποιημένον γέγραπται ἐν αὐταῖς* Das *ἱεράς*, welches im cod. Alex. fehlt, findet sich im cod. Constant. und in der syrischen Version. Nach brieflicher Mittheilung von Bischof Lightfoot und Professor Bensly muß die Anmerkung append. p. 436 so lauten „*τὰς γραφάς*] A; *τὰς ἱερὰς γραφάς* CS“. Aus inneren Grilnden aber muß *ἱεράς* für echt gelten, cf. Gött. gel. Anz. 1876 S. 1111. — c. 62, 3 *ᾔδειμεν γράφειν ἀνδράσι . . ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ*

lich leisten doch die Briefe des Paulus den gleichen Dienst, wie die prophetischen Schriften. An eine lange Reihe von atl. Thatsachen und Sprüchen, welche durch eine Berufung auf die Bekanntschaft der Leser mit den wahrhaftigen, durch den hl. Geist gewirkten hl. Schriften eingeleitet war und bis in die apokryphe Literatur sich erstreckte, reiht Clemens eine Erinnerung an Worte Jesu, und an diese den Hinweis auf das, was der selige Apostel Paulus den Korinthern geschrieben hat [1].

Ignatius hat, wie schon bemerkt, bei aller Verehrung für Paulus und die übrigen Apostel nicht wie Polykarp die Gewohnheit, sich auf einzelne apostolische Aussprüche zu berufen; aber er rechnet doch darauf, daß die Gemeinden, an welche er schreibt, in dem, was er ihnen schreibt, den „apostolischen Charakter“ [2] wiedererkennen werden, den sie aus „jedem Brief“ des Paulus genugsam kennen. Auf Grund dieser Voraussetzung hat er seine Rede überall mit Reminiscenzen an die Briefe des Paulus durch-

---

λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ cf. 40, 1. — Moses, dem sich dann weiterhin die übrigen Propheten mit ihrem bestätigenden Zeugnis angeschlossen haben, hat das ihm von Gott Gebotene in den hl. Schriftee (*ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις*) aufgezeichnet c. 43. 1. — Die atl. Offenbarungsträger und Christus im AT reden durch den hl. Geist c. 8, 1; 22, 1; der hl. Geist selbst redet im AT c. 13, 1; 16, 2 — Ein früher vielfach diesem Brief zugewiesenes Citat bei Pseudoiust. quaest. et respons. ad Orthod. 74 (Just. opp. ed. Otto III³, 2, 108), worin von *αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης* zu lesen war, gehört weder dem ersten, noch dem zweiten Clemensbrief an; es findet sich ebensowenig im vollständigen Text der Hs. von Konstantinopel und der syrischen Übersetzung, wie in dem unvollständigen des Alexandrinus. Die wahrscheinlichste, nur die Einschiebung eines *καί* vor *καθώς* erfordernde Erklärung des irreleitenden Citats hat Lightfoot append. p. 447 f. gegeben. Darnach hat Pseudojustin nur gesagt, daß nach der Lehre der prophetischen, apostolischen und auch der sibyllinischen Schriften und nach einer Aussage des Clemensbriefs das durch Feuer sich vollziehende Gericht der Gottlosen die Auflösung des gegenwärtigen Weltbestandes sei. Der Verfasser bezieht sich dann damit auf Clem. II Kor. 16, 3; 17, 5—7 und bezeichnet diesen Brief irrtümlicher oder nachlässiger Weise (s. Otto's Anm. und oben S. 209 ff.) nur als „den Brief (des Clemens) an die Korinther“.

1) C. 45, 2 (s. vorige Anm.) — 46, 3 Alttestamentliches; c. 46, 7 f. die Worte Jesu; c. 47, 1—4 der Brief des Paulus.

2) Trall. inscr. . . *ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι* cf. meinen Ignatius v. Ant S. 415 f. A. 3.

flochten. Hermas, dessen schriftstellerische Aufgabe darin besteht, Visionen, die er gehabt zu haben behauptet, darzustellen und der Gemeinde von Rom, aber auch der gesamten Christenheit mitzutheilen, hatte eben darum keinen Anlaß, an einzelne Worte der Apostel zu erinnern. Auch vom „Sohne Gottes“ berichtet er weder eine einzelne That, die er vollbracht, noch ein Wort, das er gesprochen hat. Und trotzdem klingt auch bei ihm die Rede des Paulus ebenso wie die Sprache der Evv. an nicht wenigen Stellen durch. Viel weniger läßt sich dies von der Apostellehre, dem Barnabasbrief und den petrinischen Apokryphen nachweisen. In Bezug auf letztere jedoch dürfte eine einzelne Beobachtung entscheidend sein. Die „Predigt des Petrus“ charakterisirt die jüdische Religion oder vielmehr den Cultus der Juden als eine Verehrung von Engeln und Erzengeln und indirekt, sofern ihre Festfeier vom Mondlauf abhängt, als eine Verehrung von Mond und Monat[1]. Dieser angebliche Engelcultus der Juden wird ganz auf gleiche Linie gestellt mit dem heidnischen Bilderdienst; er soll eine, wenn nicht gar die charakteristische Form des jüdischen Cultus sein. Das ist nun, wie schon Origenes aus Anlaß einer viel weniger ernstlich gemeinten Behauptung des Celsus bemerkte, eine von arger Unkenntnis des Judentums zeugende Verläumdung[2]. Für die Erklärung des Irrtums ist es wesentlich, daß in der Petruspredigt auch Paulus als Prediger an die Heiden auftritt und dem Ver-

1) Bei Clem. strom. VI, 39. 40 wird aus der Petruspredigt die Warnung angeführt *τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας κτλ.* Dem ganz conform und sicherlich in der Schrift selbst dicht dahinter hieß es (Clem. strom. VI, 41) *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.*

2) c. Cels. I, 26; V, 6 (Delarue I, 344. 580 f.). Celsus hatte es als einen Selbstwiderspruch bezeichnet, daß die Juden den Himmel und die darin befindlichen Engel verehren, Sonne, Mond und Sterne dagegen verachten. Er nennt jenes wohl ein *σέβειν* und sogar *θρησκεύειν*, folgert dies aber nur aus dem Glauben der Juden an Engel und aus ihrer Abneigung gegen die heidnischen Götter. Von hier aus konnte der Irrtum der Petruspredigt nicht entstehen, deren Verfasser als Christ selbstverständlich den Engelglauben mit den Juden theilt und ihnen nicht Verachtung, sondern gerade abgöttische Verehrung der Gestirne zuschreibt.

fasser als apostolische Auktorität in Sachen der Lehre gilt [1]. So wird er also auch nicht unabhängig von Paulus, sondern nach Gal. 4, 9 f., gleichviel mit welchem Recht, die Beobachtung der jüdischen Festzeiten als Gestirndienst, als einen Mondcultus bezeichnet haben. Ebenso wie an diese Stelle wird man aber auch an die andere erinnert, wo Paulus gegen die Einführung jüdischer Festbeobachtung in heidenchristliche Gemeinden eifert [2]. Eben dorther stammt dann aber auch die Fabel vom jüdischen Engelcultus. Richtig hatte der Verfasser erkannt, daß das zweimal von Paulus dort gebrauchte Wort *θρησκεία* nicht eine religiöse Meinung oder gar theosophische Spekulationen, sondern wie überall ein gottesdienstliches Handeln, einen Cultus bezeichne [3]. Aber ebensowenig wie die meisten neueren Ausleger hatte er erkannt, daß Paulus hier ein durch die Religion veranlaßtes Handeln nur uneigentlicher Weise einen Cultus genannt hatte, und daß die Engel ebensowenig Objekt dieses sogenannten Cultus als der untrennbar damit verbundenen Kasteiung sein können; daß also Paulus vielmehr eine asketische Lebensweise, welche als ein frommes Werk, als ein Mittel der Heiligung und der Befreiung von der Materie und der Macht der in ihr waltenden unreinen Geister empfohlen wurde, eine Kasteiung und einen selbsterwählten Cultus genannt hatte, wie sie den Engeln anstehen mögen, aber nicht den Menschen. Solche Misdeutung paulinischer Briefe beweist deren Ansehn in der Kirche auch in solchen Kreisen, in welchen von einer tiefergehenden Wirkung der Lehre des Paulus nichts zu sehen ist.

Es fragt sich weiter, aus welchen Briefen um 90—120 die

1) Clem. strom. VI, 42. 43 cf. Hilgenfeld, NT extra can. IV², 57. 64 und Beil. X, 6.

2) Wie das auffallende *μηνὶ* (*καὶ σελήνῃ*) und wohl auch (*μεγάλην*) *ἡμέραν* auf Gal. 4, 10 zurückgeht, so *σάββατον, νεομηνία* (*ἄζυμα*), *ἑορτή* auf Kol. 2, 16, wo die Reihenfolge nur die umgekehrte ist. Ferner cf. Kol. 2, 18 *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*, v. 23 *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ*. Entscheidend für die richtige Auslegung wird stets bleiben, daß das *τῶν ἀγγέλων* als minder wesentlich in v. 23 nicht wiederkehrt, und daß v. 18 ein und dasselbe *ἐν* die beiden Dative beherrscht, zu welchem also auch *τῶν ἀγγέλων* im gleichen grammatischen Verhältnis stehen muß. Auch der Artikel hindert nicht dies = *ἀγγελικῇ* zu fassen; cf. 1 Kor. 13, 1.

3) Cf. Jak. 1, 26 f.; Jo. 16, 2.

Sammlung bestand. Wir fanden 1 Kor. in Rom und Korinth[1] um 96, in Smyrna und Philippi um 110. Die Briefe des Ignatius nöthigen uns, Antiochien in den Kreis der Verbreitung dieses Briefes mit einzuschließen[2]. Ferner zeigte sich, daß in

1) Oben S. 811 A. 2; S. 819 A. 3. Da Clem. 1 Kor. den 1 Kor. des Paulus citirt hat, so sind auch alle für jeden Kenner des letzteren erkennbaren Berührungen beider Briefe als Anspielungen des jüngeren auf den älteren zu würdigen. Gleich in der Überschrift ist τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον, κλητοῖς ἡγιασμένοις bewußte Nachbildung von 1 Kor. 1, 2. — Clem. 37, 4 f. ist sichtlich durch 1 Kor. 12, 14—29 bestimmt, cf. besonders σύγκρασίς τις ἐστὶν ἐν πᾶσιν = 12, 24, τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα = 12, 22. — Trotz aller Selbständigkeit ist Clem. 49. 50 ein Nachklang von 1 Kor. 13, z. B. ἡ ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ cf. 13, 4. 7. In Erinnerung an 12, 31 betrachtet Clemens c. 49, 4 die Liebe als einen zur Höhe führenden Weg. — Ferner Clem. 24. 1 ἀνάστασιν . . ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας cf. 1 Kor. 15, 20. Trotz des fremdartigen Zusammenhangs wird auch das ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι Clem. 37, 3 aus 1 Kor. 15, 23 stammen. Cf den Vergleich bei Clemens c. 24, 4 mit 1 Kor. 15, 36 ff. — Nach alle dem ist es auch höchst unwahrscheinlich, daß Clem. 34, 8 unabhängig von 1 Kor. 2, 9, etwa aus derselben apokryphen Quelle wie Paulus das Gotteswort (λέγει sc. ὁ θεός) gewonnen hat: ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν (v. l. κύριος) τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. Der Ausdruck ὑπομένουσιν statt des paulinischen ἀγαπῶσιν, welches letztere die jüngere Hs und Syr. bei Clemens substituirt haben, kehrt wieder c. 35, 3 (τὰ ἑτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν) und im Martyr. Polycarpi 2, 3, wo die Anlehnung an Paulus übrigens noch deutlicher ist (oben S. 790 A. 3). Da dies ὑπομένουσιν aber aus Jes. 64, 3 (al. 4) stammt, so scheint man diese Stelle lange vor Hieronymus als die Quelle des freien Citats des Paulus erkannt zu haben. Auch Clem. II Kor. 11, 7 schreibt nach vorangehendem ὑπομείνωμεν (§ 5): τὰς ἐπαγγελίας, ἃς οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη und c. 14, 5 mit freierer Einleitung ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ. — Über zweifelhafte Anklänge an 1 Kor. bei Hermas s. m. Hirten d. Hermas S. 415 ff. Bei Barnabas und in der Apostellehre findet sich nichts, was Bekanntschaft mit 1 Kor. beweisen könnte; cf. Wohlenberg, Die Lehre d. 12 Ap. in ihrem Verhältnis zum NT (1888) S. 80. 88.

2) Ign. Eph. 18, 1 = 1 Kor. 1, 18—23, am genauesten v. 20 ποῦ συζητητής. Eph 16, 1; Philad. 3, 3 cf. 1 Kor. 6, 9 f. Rom. 5, 1 (ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι) cf. 1 Kor. 4, 4. Rom. 4, 3 (ἐκεῖνοι ἀπόστολοι . . ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι) cf. 1 Kor. 9, 1. Trall. 12 extr. cf. 1 Kor. 9, 27. Rom. 9, 2 = 1 Kor. 15, 8. Wie das dortige ἔκτρωμα, so wird

Smyrna und Philippi die beiden Briefe an die Thess. und der an die Phil. als Quellen der gottesdienstlichen Erbauung dienten. Der besondere Anlaß, welchen Polykarp hatte, gerade an diese Gruppe kleiner Briefe zu erinnern, fehlte den übrigen Schriftstellern[1]. Es kann uns daher nicht verwundern, daß sonst so gut wie keine Spur derselben zu entdecken ist. Der Epheserbrief, welchen Ignatius unter diesem Titel kannte, und mit welchem Polykarp die Philipper vertraut wußte (oben S. 817 f.), wird auch in Rom bekannt gewesen sein. Wenn man nicht annehmen will, daß er in der allerletzten Zeit vor der Reise des Ignatius mit unglaublich raschem Erfolg als Werk des Paulus den Bischöfen von Antiochien und Smyrna und den Gemeinden von Ephesus und Philippi in die Hände gespielt worden ist, wird man sich auch nicht dagegen verschließen können, daß die mannigfachen Berührungen des Hermas und des Clemens mit Gedanken und Worten des Eph. dessen Verbreitung bis zu den römischen Christen schon vor dem Ausgang des 1. Jahrhunderts bezeugen[2]. Aehnlich steht es mit den Pastoralbriefen. Zwar

auch *περίψημα* Eph. 8, 1; 18, 1 dem Paulus nachgesprochen sein; cf. 1 Kor. 4, 13.

1) Oben S. 814 f. Sonst ist aus Clem. I Kor. noch c. 16 (Christus in seiner Menschwerdung Vorbild der Demuth) zu vergl. mit Phil. 2, 5 ff.; der Ausdruck „im Anfang des Ev.“ mit Phil. 4, 15 (oben S. 813 A. 1); das Wort *θεοδίδακτος* Barn. 21, 6 cf. 1 Thess. 4, 9; das den Spruch 2 Thess. 3, 10 oder einen ähnlichen voraussetzende *ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω* AL. 12. Auch die eschatologische Schilderung AL. 16 erinnert mehrfach an beide Thess., ohne daß jedoch ein Beweis zu erbringen wäre: *τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα* cf. 2 Thess. 2, 9. 11 aber auch Apok. 13, 7. 13. 14; 12, 9. Die Beschränkung der (ersten) Auferstehung auf die Frommen und das Kommen Christi mit seinen Heiligen AL. 16 extr. cf. 1 Thess. 3, 13; 4, 14. 16 (da auch die Trompetenstimme, welche in AL. 16 nicht fehlt); 2 Thess. 1, 10 (1 Kor. 15, 23. 52). Citirt wird von der AL dort nur Sach. 14, 5.

2) Ich wiederhole nicht das in m. Hirten des Hermas S. 412–415. 419 f. Ausgeführte. — Clem. I Kor. 21, 6 *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ* (in Syr. fehlt *τοῦ φόβου*) cf. Eph. 6, 4. Wenn der hier wie sonst oft an Clemens sich anschließende Polykarp ad Phil. 4, 2 *τὰ τέκνα* statt *τοὺς νέους* schreibt, so nähert er sich damit der Grundstelle; cf. jedoch auch Clem. 21, 8. — Ferner Clem. 36, 2 *διὰ τούτου ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας· διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει* cf. Eph. 1, 18; 4, 18. — Clem. 26, 1; 35, 2 (Verbindung von *πεποίθησις* und *πίστις*) cf. Eph. 3, 12.

nur an eine einzige Stelle von 1 Tim. erinnert Polykarp ausdrücklich als an ein bekanntes klassisches Dictum; dadurch aber sind wir genöthigt, die Stellen der Briefe des Polykarp und des Ignatius, welche jeden heutigen Leser an Stellen der Pastoralbriefe erinnern, in bewußter Erinnerung an diese geschrieben zu denken; dabei zeigt sich denn wiederum, daß Polykarp sich enger an sein Vorbild anschließt, als Ignatius[1]; und doch ist kaum ein einziges Kapitel der 3 Pastoralbriefe ohne mehr oder weniger bemerkenswerthe Parallele bei Ignatius. Haben aber diese Briefe um 110 in einer bereits weit verbreiteten Sammlung ihre Stelle gehabt, und hat andrerseits die römische Gemeinde schon um 96 eine Sammlung von Paulusbriefen mit fester Ordnung besessen, so wird man auch die Anklänge an die Pastoralbriefe bei Clemens[2] als Beweise für die Identität des Umfangs

---

Clem. 46, 6 cf. Eph. 4, 4—6. — Clem. 64, 1 (die in der Erwählung Christi beschlossene Erwählung der Gemeinde) cf. Eph. 1, 4 und die Verbindung des Gedankens der Erwählung mit der Bezeichnung Christi als *ὁ ἠγαπημένος* Clem. 59, 2. 3 cf. Eph. 1, 4. 6. — Clem. 7, 7 (*ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ* von den Heiden) cf. Eph. 2, 12. — Clem. 31, 2 (*δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια*) cf. Eph 5, 9. — Zu AL. 4 (Sklaven und Herren) vergleicht man Eph. 6, 5. 7. 9.

1) Die Hauptstelle s. oben S. 820 A. 1. — Ferner Pol. 12 *orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus* cf. 1 Tim. 2, 1 f. unter einigem Einfluß von Tit. 3, 4. — In den Ermahnungen an die Diakonen Pol. 5, 2 erinnert *μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι* an 1 Tim. 3, 8. 11. — Es mag Pol. 5, 2 *ἐὰν ἀξίως πολιτευσώμεθα αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ* als eine Kombination von Phil. 1, 27; Kol. 1, 10 und 2 Tim. 2, 12 gelten. — Aus 2 Tim. 4, 10 stammt Pol. 9 *οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα.* — Aus Ignatius hebe ich nur hervor Mgn. 8, 1 *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν* cf. 1 Tim 1, 4; Tit. 1, 14; 3, 9. — ad Pol. 3, 1 *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* cf. 1 Tim. 1, 3; 6, 3. — ad Pol. 4, 3 von den Sklaven *πλέον δουλευέτωσαν* cf. 1 Tim. 6, 2. — ad Pol. 6, 2 *ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε* cf. 2 Tim. 2, 4. — Mgn. 6, 2 von den Presbytern *τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας* cf. Tit. 2, 7. Übrigens cf. den sehr reichhaltigen Index von Lightfoot.

2) Clem. I Kor. 61, 2 *βασιλεῦ τῶν αἰώνων* cf. 1 Tim. 1, 17 (Apok. 15, 3 ist sicherlich *τῶν ἐθνῶν* zu lesen). — Clem. 60, 40 *ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* cf. 1 Tim. 2, 7. — Clem 29, 1 *ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν* cf. 1 Tim. 2, 8. — Clem. 45, 7 *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρευόντων* cf. 2 Tim. 1, 2. — Clem 55, 3 *ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος* cf. 2 Tim. 2, 1. — In der überhaupt an Tit. 2, 4 f. erinnernden Ermahnung der Frauen das jedenfalls überaus

der Sammlung, welche die römische und die korinthische Gemeinde hatte, mit derjenigen des Ignatius und des Polykarp gelten lassen müssen. Bemerkenswerth ist, daß von den Pastoralbriefen derjenige, welcher äußerer Bezeugung am wenigsten bedarf, 2 Tim., am allerwenigsten Spuren seiner kirchlichen Verbreitung für sich aufzuweisen hat. Dasselbe gilt aber auch von anderen Briefen, deren Herkunft von Paulus bis vor kurzem allgemein als besonders gesichert galt. Von 2 Kor. ist in der nachapostolischen Litteratur ebensowenig als vom Brief an Philemon eine Spur zu entdecken[1], und von Gal.[2] kaum mehr als von Kol[3]. Daß der Römerbrief des Paulus in nachapostolischer Zeit noch gelesen worden ist, würden wir kaum beweisen können, wenn nicht Clemens ihn einige Male nachgeahmt hätte[4].

seltene *οἰκουργεῖν*, welches auch durch Syr. gegen Emendationen gesichert ist. Clem. 2, 7 *ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* ähnlich c. 33, 1; 34, 4 cf. Tit. 3, 1 (Tit. 1, 16; 2 Tim. 3, 17). Clem. 32, 4 cf. Tit. 3, 5. Clem. II Kor. 20, 4 *εὐθέως ἐμπορίαν ἠσκοῦμεν καὶ μὴ θεοσέβειαν* cf. 1 Tim. 6, 5 (AL. 12 *χριστέμπορους*). Clem. II Kor. 20, 5 *τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ* 1 Tim. 1, 17. c. 17, 2 *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* Tit. 1, 17.

1) Zu Pol. 2, 2 citirt man 2 Kor. 4, 14; zu c. 6, 1 neben Prov. 3, 4 auch 2 Kor. 8, 21; zu c. 6, 2 neben Rom. 14, 10. 12 auch 2 Kor. 5, 10. Das häufige *ὀναίμην* bei Ignatius Eph. 2, 2; Mgn. 2. 12; Rom. 5, 2; ad Pol. 1, 1; 6, 2 erinnert an Philem. 20.

2) S. oben S. 820 A. 1. — Bei Ignatius finden sich nur zweifelhafte Anspielungen z. B. Phil 1, 1 cf. Gal. 1, 1. Polykarp citirt einmal c. 5, 1 als bekannte Sentenz etwas aus Gal. 6, 7 und steht wahrscheinlich unter dem Einfluß von Gal. 4, 26, wenn er c. 3, 3 vom Glauben sagt *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν*. Wenn Clemens I Kor. 5, 2 Petrus und Paulus *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι* nennt, so denken wir an Gal. 2, 9. Es mag sein, daß Clem. II Kor. 2 nicht ohne Veranlassung durch Gal. 4, 27 geschrieben ist, und daß das *ἐξαπέστειλεν* c. 20, 5 aus Gal. 4, 4 stammt.

3) Über das Verhältnis der Petruspredigt zu demselben S. 823. Bei Ignatius erinnert *ἑδραῖοι τῇ πίστει* Eph. 10, 2, *ἑδρᾶσθαι πίστει* Smyrn. 13, 2, ad Pol. 3, 1 *στῆθι ἑδραῖος* an Kol. 1, 23, aber auch an 1 Kor. 15, 58, woran Pol. 10, 1 sich enger anschließt. Versteht Clem. I Kor. 49, 2 unter *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ* die Liebe zu Gott als ein Band, so ist Kol. 3, 14 (Eph. 4, 3) zu vergl. Dies dürfte aber auch alles sein.

4) Ob Ignatius in seinem Rom. 4. 3 an den Rom. des Paulus gedacht hat s. oben S. 817. Von den Anklängen ist der bedeutsamste Smyrn. 1, 1 cf. Rom. 1, 3 f. Pol. 6, 2 hat ohne Frage Rom. 14, 10. 12 nachgebildet. — In der Petruspredigt erinnert Einiges an Rom. 1, 20—23 und

An der durch mancherlei Zufälligkeiten bedingten äußeren Bezeugung der einzelnen Briefe haben wir kein irgend ausreichendes Mittel, den Bestand der ältesten Sammlung der Paulusbriefe zu ermitteln. Kein Verständiger wird jedoch bezweifeln, daß eine Sammlung, welche die zweifelhaftesten Stücke der von Marcion vorgefundenen Sammlung und selbst diejenigen enthielt, welche Marcion verwarf, überhaupt ihrem Umfang nach mit derjenigen, welche Marcion vorfand, und die Kirche nach ihm bewahrte, sich deckte. Sie umfaßte die 13 theils an Gemeinden, theils an einzelne Personen gerichteten Briefe.

Ich wage daher sofort der Frage näher zu treten: wann, wo und wie ist diese Sammlung entstanden? Aber ist die Frage richtig gestellt? Es wäre an sich ja sehr denkbar, daß um das J. 100 nicht eine Sammlung von Paulusbriefen existirt hätte, sondern mehrere solche, welche nach Umfang und Anordnung sehr von einander verschieden sein mochten. Seitdem Briefe geschrieben wurden, sind auch Briefe gesammelt worden. Die Empfänger wichtiger Briefe haben sie für sich selbst aufbewahrt und geordnet, aber auch Anderen solche sei es einzeln, sei es

---

Rom. 10, 14 f. 18 f. (zumal wenn man dort *πρῶτος* zum Vorigen zieht); cf. Hilgenfeld NT extra can. IV[2], 56, 10–16. 26—33. — Bei Clem I Kor. 10, 6 würde selbst dann, wenn bei Paulus Rom. 4, 3 das *δέ* (statt *καί*) hinter *ἐπίστευσε* echt wäre, ebensogut an Jak. 2, 23 zu denken sein. Bedeutsamer ist Clem. 32, 2 *ἐξ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Ἰσραήλ*) *ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα* cf. Rom. 9, 5 zumal bei Erwägung des beiderseitigen Zusammenhangs. Ebenso wie Paulus Rom. 9, 6 ff. findet Clemens in den Gnadenerweisungen und Bevorzugungen der Patriarchen und ihrer Nachfolger das Grundgesetz *οὐ διὰ τῶν ἔργων* c. 32, 3. Wenn er hiermit den von Paulus an früherer Stelle entwickelten Gedanken der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben verbindet c. 32, 4 und dann fortfährt c. 33, 1 „Was sollen wir nun thun, ihr Brüder? sollen wir müßig sein in Bezug auf das Gutesthun“?, so ist das ein selbst durch die rednerische Form an Paulus (Rom. 6, 1. 15) erinnernder Versuch, paulinische Grundgedanken zu reproduciren. Ebenso deutlich ist das, wenn Clem. 50, 6 wie Paulus Rom. 4, 7 f., nur ein wenig vollständiger Ps. 32, 1 f. anführt und dann die Frage des Paulus Rom. 4, 9 in Form einer ihr angepaßten Antwort wiederholt *οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους κτλ.* — Die Gedanken von Rom. 13, 1 ff. klingen wieder bei Clem. 61. Unverkennbarer noch ist die Nachwirkung von Rom. 1, 29—32 in Clem. 35, 5. 6 besonders der Schluß *οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.*

gesammelt und geordnet mitgetheilt. Was in einem urkundlich bezeugten Falle geschehen ist, daß zwei benachbarte Gemeinden, welche gleichzeitig Briefe des Paulus erhalten haben, auf den Wunsch des Verfassers selbst dieselben gegen einander austauschten[1], das kann und wird sich öfter wiederholt haben. Es könnten auf solchem Wege schon zu Lebzeiten des Paulus ebensoviele kleinere oder größere, jedenfalls unvollständige Sammlungen seiner Briefe entstanden sein, als es Gemeinden gab, welche für Paulus und seine Lehre ein Interesse hatten; und durch allmähligen Austausch wäre aus den vielen kleinen Sammlungen die eine große entstanden, welche Marcion vorfand. Den äußersten Gegensatz zu dieser Vorstellung würde diejenige bilden, welche gewiß nicht nur im Kopf des muratorischen Fragmentisten halbbewußt aufgetaucht ist, daß nämlich Paulus selbst wenigstens die 9 Gemeindebriefe gesammelt, geordnet und herausgegeben habe. Wie wenig dies im allgemeinen den litterarischen Gewohnheiten jener Zeit widersprechen würde[2], so genügt doch allein schon die Erinnerung an die Lage, in welcher Paulus den letzten seiner Briefe geschrieben hat oder geschrieben haben soll, um es als unmöglich zu erkennen, daß Paulus selbst die diesen Brief mitumfassende Sammlung veranstaltet haben sollte. Aber noch viel weniger verträgt sich mit dem Bestand der Sammlung jene andere Ansicht einer ursprünglichen Vielheit naturwüchsig und mehr oder weniger zufällig entstandener Sammlungen, welche dann wiederum auf den unbeaufsichtigten Wegen des zwischengemeindlichen Verkehrs und der ausgleichenden Sitte sich in eine einzige, zuletzt alleinherrschende Sammlung verwandelt hätten. Es wäre dann unverständlich, wie z. B. ein Polykarp als selbstverständlich voraussetzen konnte, daß man in Philippi nicht nur die drei ihm bekannten Briefe an die macedonischen Gemeinden, sondern auch die Briefe an die Galater, Epheser und Timotheus, welche man in Smyrna besaß, längst kenne und daraus sich

1) Kol. 4, 16. Ob der Brief „aus Laodicea" nur an diese Gemeinde gerichtet war, ist für jetzt gleichgültig.

2) Der jüngere Plinius sammelte und edirte seine Briefe selbst epist. I, 1; Cicero war an dem ersten Plan der Veröffentlichung seiner Briefe, welche doch erst nach seinem Tode erfolgte, nicht unbetheiligt Epist. ad Attic. XVI, 5; ad famil. XVI, 17; Corn. Nepos, Attic. 16, 3.

zu erbauen gewöhnt sei. Generationen hindurch und mindestens bis in die Zeit des Origenes hinein, in welcher die Ausgleichung der Differenzen in Bezug auf den Kanon erst ihren sichtbaren Anfang nahm, müßten sehr bedeutsame Verschiedenheiten unausgeglichen fortbestanden haben, und zwar nicht nur in der Richtung, daß einzelnen Stücken der späteren Sammlung in dieser oder jener Kirche, welche sie bisher in ihrer Sammlung nicht gehabt hatte, die Aufnahme verweigert wurde, sondern auch so, daß Briefe, welche der katholischen Sammlung nicht einverleibt worden sind, doch in der einen oder anderen Kirche, etwa in derjenigen, an welche sie gerichtet waren, beibehalten wurden. Der völlige Mangel jeder Spur solcher Differenzen, die, soweit wir urtheilen können, vollständige Gleichmäßigkeit des Umfangs der vor und nach Marcion überall in der Kirche verbreiteten Sammlung der Paulusbriefe fordert gebieterisch eine momentane Entstehung derselben durch bewußtes Handeln und eine gleichfalls dem Zufall entnommene Verbreitung derselben von dem Ort ihrer Entstehung aus. Dazu kommt der schon mehrfach berührte Umstand, daß der sogenannte Epheserbrief sowohl um 110, da Ignatius an die Epheser schrieb, als um 145, da Marcion die kirchliche Überlieferung in diesem Punkt mit gelehrten Gründen anfocht, seinen geschichtlich unrichtigen Titel trug[1]. Der darin ausgedrückte Irrtum kann selbstverständlich nicht bei den ersten Empfängern des Briefes entstanden sein und mit dem Brief zugleich überallhin sich verbreitet haben. Ebenso undenkbar ist aber auch, daß unabhängig von einander an verschiedenen Punkten seines Ausbreitungsgebietes die Unkenntnis der ursprünglichen Bestimmung des Briefes diese bestimmte Gestalt des positiven Irrtums und nur diese eine Gestalt desselben angenommen habe. Nur wenn die Einen ihn *πρὸς Ἐφεσίους*, die Anderen *πρὸς Σμυρναίους* oder *πρὸς Λαοδικέας* überschrieben hätten, wäre begreiflich, daß allmählig, aber so, daß wir die Entwicklung verfolgen könnten, einer dieser Titel

1) S. oben S. 623 f.; S. 817 f. Daß der Eph. nicht nur nicht an die Gemeinde von Ephesus gerichtet ist, sondern daß diese Metropolis der kleinasiatischen Kirche auch nicht mit inbegriffen ist in dem Kreis von Gemeinden, an welche dieser Brief sich wendet, sondern daß zu demselben nur solche Gemeinden wie die Kol 2, 1; 4, 13 genannten und gemeinten gehört haben, ergibt sich aus Eph. 1, 15; 3, 1—4 im Vergleich mit AG. 18, 19 — 20, 38.

die Alleinherrschaft gewonnen hätte. Die von jeher bestandene Einstimmigkeit des Irrtums beweist, daß er an dem Punkt entstanden oder doch in den Worten des Titels verewigt worden ist, von wo aus der Brief seine allgemeine Verbreitung gefunden hat. Das kann aber, wie schon gezeigt, nicht der Wohnsitz seiner ersten Empfänger gewesen sein, sondern nur der Ort, wo er einer Sammlung von Paulusbriefen einverleibt wurde, welche von dort aus als Sammlung verbreitet worden ist. Eben dies ergibt sich aber auch aus der Art, wie Clemens den 1 Kor. citirt, wenn oben S. 812 f. seine Worte richtig verstanden worden sind. Setzt er als selbstverständlich voraus, daß in Korinth so gut wie in Rom dieser Brief an der Spitze der Paulusbriefe stehe, so muß er einigen Grund zu dem Glauben gehabt haben, daß in der ganzen damaligen Christenheit dieselben Briefe des Paulus in gleicher Ordnung gelesen wurden. Nur unter dieser Voraussetzung erscheint es auch natürlich, daß Clemens wie Hermas, Polykarp und Ignatius in ihren Briefen an fern wohnende Gemeinden überall auf paulinische Gedanken und Worte anspielen, offenbar in der Absicht, daß ihre Anspielungen als solche verstanden werden. Die Frage, wann, wo und wie die Sammlung entstanden sei, ist nach alle dem nicht nur berechtigt, sondern auch unumgänglich.

Der Zeitpunkt, vor welchem das geschah, ist durch die Briefe der genannten drei Männer bereits bezeichnet, und, wenn man von geschichtslosen Hypothesen über einen späteren Ursprung einzelner Stücke der Sammlung absieht, wahrlich nicht in unwahrscheinlicher Weise. Wird man die Briefe des Paulus, welche schon zur Zeit ihrer Abfassung sichtlich als bedeutende Äußerungen eines innig verehrten, aber auch bitter gehaßten Mannes gewürdigt wurden[1], 40 oder 70 Jahre lang nach seinem Tode zerstreut und unbeachtet habe liegen lassen? Kaum war Ignatius auf seinem Todesweg durch Philippi durchgereist und war den dortigen Christen bekannt geworden, daß er auf zwei früheren Stationen dieser Reise an andere Gemeinden Briefe gerichtet habe, so wandten sie sich an Polykarp von Smyrna mit der Bitte um Mittheilung solcher Briefe des Märtyrers; und sofort entsprach Polykarp dieser Bitte durch Sammlung und abschriftliche Mittheilung der ihm erreichbaren Briefe des Ignatius

1) 2 Kor 10, 9 f.; 2 Thess. 2, 2; 3, 17; 2 Petri 3, 15 f.

und empfahl sie als treffliche Mittel der Erbauung. Wenige Wochen nach Abfassung dieser Briefe entstand die Sammlung, welche fortan sich fortpflanzte. Die Briefe des Paulus waren damals bereits, wie eben Polykarps Brief besonders deutlich sagt, als Mittel religiöser Belehrung und gemeindlicher Erbauung in Gebrauch. Die Verbreitung ihrer Sammlung war bereits eine allgemeine. Es ist an sich viel wahrscheinlicher, dass sie bald nach dem Tode des Paulus, als daß sie erst kurz vor Abfassung des Briefs der Römer an die Korinther veranstaltet worden sei.

Wüßten wir genau, wann Lucas seine AG. geschrieben hat, und wäre einige Aussicht vorhanden, daß die Echtheit des 2. Petrusbriefes allgemeinere Anerkennung fände, so hätten wir an diesen beiden Schriften ziemlich sichere Zeugnisse aus der Zeit, wo die Briefe des Paulus noch nicht als Sammlung verbreitet waren. Zu den sichersten und einfachsten Ergebnissen der vergleichenden Kritik muß man es trotz aller gegentheiligen Behauptungen rechnen, daß der Verfasser der AG. ohne irgend welche Rücksicht auf die uns überlieferten Briefe des Paulus die Geschichte desselben und sein ganzes Buch geschrieben hat. Er hat weder das reiche geschichtliche Material, welches diese Briefe ihm darboten, sich angeeignet, noch in den zahlreichen Fällen, wo er sich in scheinbarem oder wirklichem Widerspruch mit denselben befindet, die Absicht einer Correctur derselben verrathen. Das war nicht möglich zu einer Zeit, in welcher die Briefe des Paulus, zu einer Sammlung vereinigt, in der Kirche verbreitet waren. Vollends dann, wenn ein den Thatsachen fernstehender Schriftsteller aus irgend welchen theologischen oder kirchenpolitischen Gründen ohne selbständige Kunde von den Thatsachen oder in bewußtem Gegensatz zu der geschichtlichen Wahrheit Geschichte machen wollte, mußte er zu der Sammlung der Paulusbriefe, aus welcher Ignatius, Polykarp, Marcion und alle Kirchenlehrer der Folgezeit ihre Vorstellung von Paulus gewonnen haben, Stellung nehmen, wenn eine solche Sammlung damals existirte, und durch dieselbe die Briefe des Paulus zum Gemeingut der Christenheit geworden waren. In diesem Fall mußte er an das Vorhandene und allgemein Bekannte seine Dichtung anknüpfen und jeden unnöthigen Widerspruch vermeiden. Wenn der Dichter der Episode, deren Mittelpunkt Thekla war, die Anlehnung an die Briefe des Paulus ebensowenig als die an die AG. des Lucas entbehren konnte (oben

S. 788 f.), und wenn Leucius Charinus, um sich frei als Dichter bewegen zu können, der Berührung mit den Briefen des Paulus und der AG. des Lucas sorgfältig auswich, so muß man zugestehn, daß Lucas zu solcher Scheu noch keinen Anlaß oder zu solcher Anlehnung noch keinen Gegenstand hatte. Zwischen der Entstehung der AG. und der Abfassung des Clemensbriefs liegt die Entstehung der Sammlung der Paulusbriefe.

Der 2. Petrusbrief enthält zwei hier einschlagende Bemerkungen. Die Leser werden daran erinnert, daß Paulus, der geliebte Bruder des Petrus, ihnen, sei es kürzlich, sei es ehedem, in demselben Sinne geschrieben habe, wie Petrus unmittelbar vorher, daß also Paulus sie gleichfalls ermahnt habe, in Erwartung der zukünftigen neuen Welt nach Reinheit von der Sünde zu streben und das langmüthige Warten des Herrn mit seiner Wiederkunft als ein Mittel der Errettung zu betrachten. Solange man sich aus Anlaß der Erinnerung des Petrus an ein früheres eigenes Schreiben an die gleichen Leser (2 Petri 3, 1) damit abquälte, dies auf den 1. Petrusbrief zu beziehen und die Identität der Adresse beider Petrusbriefe zu erweisen, lag es nahe, bei c. 3, 15 an den sogen. Epheserbrief des Paulus als ein Circularschreiben an die kleinasiatischen Christen zu denken, obwohl auch dies nur durch künstliche Zurechtlegungen aufrecht zu erhalten war. Ist klar, daß der 2. Petrusbrief an einen ganz anderen Leserkreis gerichtet ist, als der erste, nämlich der erste an die durch Paulus und dessen Gehülfen gestifteten, durchweg heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, der zweite dagegen an jüdische Christen in Palästina oder den angrenzenden Gebieten, welchen Petrus und andere persönliche Jünger Jesu durch ihre Predigt zum Glauben verholfen haben (c. 1, 1–4. 16), so haben wir in c. 3, 1 eine Bezugnahme des Petrus auf ein nicht auf uns gekommenes Schreiben des Petrus, und in c. 3, 15 eine förmliche Berufung auf ein nicht mehr vorhandenes Schreiben des Paulus an dieselben jüdischen Christen. Daneben erinnert Petrus an eine Vielheit sonstiger Briefe des Paulus und behauptet von ihnen allen, daß darin die gleichen Grundsätze vertreten seien, daß aber einiges Schwerverständliche darin enthalten sei, was dann unkundige und unbefestigte Leser zu ihrem eigenen Verderben verdrehen. Wenn Petrus dieses Schicksal der Briefe des Paulus vergleicht mit dem, was „den übrigen Schriften“ von Seiten der gleichen Leute widerfährt, so hat man

kein Recht, hierin die völlige Gleichstellung der Briefe des Paulus mit den hl Schriften, d. h. nach dem Sprachgebrauch des NT's mit dem AT zu finden. Die neutrale Bedeutung von *γραφαί* (oben S. 87) und der laxe Gebrauch von *λοιποί, ἄλλοι, ἕτεροι* gestattet es, auf dem einen oder anderen Wege hier nur den Gedanken ausgedrückt zu finden, daß die Briefe des Paulus mit anderen religiösen Lehrschriften, sei es des jüdischen Kanons, sei es neueren christlichen Ursprungs das Schicksal schädlicher Misdeutung theilen. Die kirchliche Sammlung der Paulusbriefe, welche wir bei Clemens und Polykarp finden, kannte Petrus noch nicht; denn er beruft sich ausdrücklich nur auf einen Brief des Paulus, welcher in jene Sammlung nicht aufgenommen worden ist, und er bezeugt außerdem, daß nicht wenige Briefe des Paulus sich verbreiteten und vielfach gelesen wurden. Hat Petrus dies geschrieben, so erfahren wir dadurch kaum etwas Neues. Wir gewinnen nur eine Bestätigung derselben Anschauung, welche uns die eigenen Briefe des Paulus gewähren: Viele Briefe hat Paulus geschrieben; sie erregten Aufsehen; sie wurden auch misdeutet und misbraucht; es waren Briefe vorhanden, welche nicht auf die Nachwelt gekommen sind[1]. Hat ein Mann späterer Zeit den 2. Petrusbrief geschrieben, so hat er in diesem Punkt mit unübertroffener Kunst den Ton der Vergangenheit getroffen, in welche er sich und seine Leser zurückversetzen wollte. Viel wahrscheinlicher ist doch, daß der wirkliche Petrus hier redet. Die Zeit, in welcher die Sammlung der Paulusbriefe entstand, läßt sich nicht genauer bestimmen, als daß es vor dem J. 96 und andrerseits nach dem Tode des Paulus, aber auch nach der Abfassung der AG. des Lucas geschehen ist. Eine wahrscheinliche mittlere Annahme dürfte das J. 80 oder 85 sein.

Auch über den Ort, wo diese Sammlung entstand, wage ich vermuthungsweise mich zu äußern. Ausgeschlossen ist Ephesus und die kleinasiatische Kirche überhaupt; denn es ist nicht denkbar, daß dort in so früher Zeit der Irrtum, welcher im Titel des Epheserbriefs ausgesprochen ist, entstanden und zu diesem monumentalen Ausdruck gelangt sein sollte. Neben dieser Erwägung von negativem Ergebnis ist die Beobachtung von Wichtigkeit, daß wir sowohl bei Clemens als bei Polykarp

1) Außer den Stellen in voriger A. cf. 1 Kor. 5, 9—11; 2 Kor. 1, 13; 2, 4; 7, 7—12.

Spuren einer uralten Ordnung der paulinischen Briefe entdecken, welche erst in der Zeit nach Origenes durch die seither allgemein herrschende Ordnung verdrängt worden ist[1]. Es haben, auch abgesehen von Marcion, welcher in dieser wie in jeder anderen Hinsicht seinen eigenen Weg ging, in früherer Zeit Verschiedenheiten der Ordnung stattgefunden. Aber gemeinsam ist der alten Sammlung, wie wir sie bei Tertullian, im Can. Murat., bei Origenes finden, daß 1 Kor. an der Spitze, Rom. am Schluß der Gemeindebriefe stand. Das hohe Alter, oder vielmehr die Ursprünglichkeit dieser Ordnung wird bewiesen durch die Anführung des 1 Kor. als des ersten Paulusbriefes bei Clemens (oben S. 813). Auch bei Marcion blickt sie noch durch, indem dieser nur in Rücksicht auf die für ihn grundlegende Bedeutung des Gal. diesen an die Spitze, aber sofort hinter denselben 1 Kor. und 2 Kor. gestellt hat. Aus einer geschicht-Überlieferung über die zeitliche Reihenfolge der Briefe kann diese Voranstellung der Korintherbriefe nicht erklärt werden; denn 1 und 2 Thess. und Gal. sind jedenfalls, wenn überhaupt von Paulus, dann auch früher als 1 und 2 Kor geschrieben worden. Das Princip, die Briefe nach der Größe des Umfangs zu ordnen, kann gleichfalls nicht maßgebend gewesen sein, da hiernach dem Rom. die erste und jedenfalls nicht die letzte Stelle gebührt hätte (oben S. 76 A. 2) Sehr begreiflich dagegen ist die Voranstellung der Korintherbriefe, wenn die korinthische Gemeinde es war, in welcher die Sammlung der Paulusbriefe enstand. Hier stellte man vermöge einer natürlichen Empfindung an die Spitze der Sammlung diejenigen Briefe, welche man unmittelbar von Paulus und geradezu für sich erhalten hatte, und schloß weiter an, was Paulus zunächst anderen Gemeinden geschrieben hatte, was aber doch auch in Korinth gelesen zu werden sich eignete. Korinth, die kirchliche wie die politische Hauptstadt Griechenlands, war schon vermöge seiner centralen Lage zwischen Rom auf der einen und Ephesus auf der anderen Seite, zwischen den macedonischen Gemeinden im Norden und Alexandrien im Süden ein Ort, von wo ein Werk, welches wie die Sammlung der Paulusbriefe in jenem weiten Umkreis als Befriedigung eines kirchlichen Bedürfnisses willkommen geheißen werden mußte, besonders leicht und rasch

1) Oben S. 622 f. 813 f. 816; über die ganze Sache Beil. III.

nach allen Seiten hin sich verbreiten konnte. Wir dürfen die Bedeutung der korinthischen Gemeinde nicht darnach bemessen, daß sie zur Zeit des Paulus und einigermaßen wieder zur Zeit des Clemens in Gefahr oder Versuchung war, dem Zusammenhang mit der Gesamtkirche zu entfallen. Aus dem Brief des Clemens sehen wir, daß die korinthische Gemeinde in der 40jährigen Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Revolution, welche ihre Existenz bedroht hat, ein Gegenstand der Freude und der Verehrung für die ganze Christenheit gewesen ist[1]. Aus den Bemerkungen des Hegesippus über seinen Besuch in Korinth, aus den Nachrichten über die ausgedehnte kirchliche Korrespondenz des Bischofs Dionysius von Korinth und anderen Andeutungen erkennt man, daß die Kirche Griechenlands und an ihrer Spitze die Gemeinde von Korinth noch im ganzen Verlauf des 2. Jahrhunderts ein Brennpunkt der kirchlichen Gesamtentwicklung gewesen ist[2]. Es ist wahrscheinlich, daß in dieser von Paulus gestifteten und nie dauernd von einem anderen Apostel beeinflußten Gemeinde um das J. 80 oder 85 die Sammlung der 9 Gemeindebriefe und der 4 Privatbriefe des Paulus entstand und schon vor dem Ausgang des Jahrhunderts von dort aus nach allen Seiten hin sich verbreitete.

Wie es dabei zuging, wird Jeder nach seinen Urtheilen über den Inhalt der Sammlung und nach seiner Ansicht von dem in den christlichen Gemeinden jener Zeit vorhandenen Maß der Einsicht und der Ehrlichkeit sich verschieden vorstellen. Für Einiges läßt sich unter Voraussetzung der bisher gewonnenen Ergebnisse doch Anerkennung fordern. Jener Brief des Paulus an die Korinther, welcher in der späteren, heute noch vorhandenen Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern in sehr bedeutsamer Weise zur Sprache kommt, wird schwerlich schon vor dem J. 80 abhanden gekommen sein[3]. Die Verschiedenheit

1) Clem. I Kor. 1—3.

2) Eus. h. e. IV, 23, 2 und 24. — Tert. ieun. 13; praescr. 36. — Eus. h. e. V, 22 und 23, 3. — Es kommt hinzu, daß von Korinth aus aller Wahrscheinlichkeit nach der Brief des Clemens und der sogen. II Kor. des Clemens sich in der Kirche verbreitet haben.

3) Aus 1 Kor. 5, 9—11 muß man schließen, daß die Korinther die Misdeutung jenes früheren Briefs, welche Paulus hier bekämpft, in ihrem Schreiben an Paulus (cf. 7, 1) ausgesprochen hatten. Auch 2 Kor. 1, 13 bezieht sich hierauf.

des Schicksals, welches dieser Brief, und welches die beiden erhaltenen Briefe gehabt haben, kann nicht wohl der Grund, muß vielmehr die Folge davon sein, daß bei der Herstellung einer Sammlung jener ausgeschlossen, diese aufgenommen wurden. Das Gleiche dürfen wir annehmen in Bezug auf den 2 Petr. 3, 15 erwähnten Brief des Paulus. Für den, welcher Alles, was Paulus geschrieben hatte, hätte sammeln wollen, wäre es in so früher Zeit gewiß nicht unmöglich gewesen, auch jenen Brief und noch manchen anderen sich zu verschaffen. Man traf eine Auswahl, und jene selbstverständlichen Erwägungen, welche wir in sehr viel späterer Zeit zur Aussprache kommen hörten (S. 266 ff.), werden gleich damals maßgebend gewesen sein. Nicht Alles, was dieser Apostel an Gemeinden oder einzelne Personen geschrieben hatte und noch vorhanden war, wurde gesammelt, sondern nur solche Briefe, welche nach Form und Inhalt geeignet schienen, der versammelten Gemeinde wiederholt zu ihrer Erbauung vorgelesen zu werden.

Man mag schon vor Veranstaltung der Sammlung in Korinth wie anderwärts noch andere Briefe des Paulus besessen haben, als die an die Gemeinde des Ortes selbst gerichteten. Ein gewisser, ohne bestimmte Absicht auf eine Sammlung entstandener Vorrath solcher Briefe ist sogar die natürliche Voraussetzung für den Gedanken, eine förmliche und geordnete Sammlung herzustellen. Dabei war aber nicht ausgeschlossen, daß man zum Zweck der Ausführung dieses Gedankens mit auswärtigen Gemeinden sich in Verbindung setzte, Beiträge aus deren Besitzstand sich erbat und auch erhielt[1]. Nehmen wir an, daß man sich in diesem Sinne von Korinth aus an die Vororte anderer Landschaftskirchen wandte, so erklärt sich unter anderem sehr natürlich das Räthsel des „Epheserbriefs“. Ephesus war in jedem Sinn des Worts die Metropole der Gemeinden in der Provinz Asien. Über Ephesus wird Tychicus seinen Weg genommen haben, als er den im Inneren der Provinz gelegenen Gemeinden, welche ohne persönliches Eingreifen des Paulus entstanden waren, das Circularschreiben überbrachte, welches die irrtümliche Überschrift „an die Epheser“ erhalten hat. Von Ephesus aus werden die gleichzeitig in jene Gegend geschickten Briefe an die „Epheser“, Kolosser und Philemon nach Korinth

1) Als Formular für solche Correspondenz kann uns Pol. 13, 2 dienen.

oder anderen überseeischen Plätzen sich verbreitet haben. Erhielt man aber aus Ephesus unter anderem ein der örtlich bestimmten Adresse ermangelndes Sendschreiben des Paulus, so lag nichts näher, als daß man bei dem obwaltenden Bedürfnis, die Briefe in der Sammlung mit einem kurzen Titel zu versehen, diesen Brief „aus Ephesus“ für einen Brief „an die Epheser“ nahm Ganz ebenso hat ja später Marcion den Brief „aus Laodicea“ (Kol. 4, 16) für einen Brief „an die Laodicener“ genommen, und in Folge dessen dem Epheserbrief, welcher allerdings Kol. 4, 16 gemeint sein wird, in seiner Sammlung diesen gleichfalls irrigen Titel gegeben. Ein gelehrt historisches Interesse, welches die Veranstalter der Sammlung vor diesem Fehlgriff hätte bewahren können, oder auch nur die Affektation eines solchen, wie wir sie bei Marcion wahrnehmen, ist sicherlich nicht anzunehmen. Und auch für die ursprünglichen Empfänger und Besitzer dieses Briefs und für die Gemeinde von Ephesus, an welche er nicht gerichtet war, wird der fehlerhafte Titel viel zu gleichgültig gewesen sein, als daß sie darum die Sammlung, welche ihn enthielt, zurückgewiesen oder umgestaltet hätten, als diese Sammlung auch zu ihnen gelangte. Wo keine einzelne Gemeinde vorhanden war, welche den Ruhm, diesen Brief von Paulus empfangen zu haben, für sich in Anspruch nehmen konnte, überwog naturgemäß der Gedanke der allgemeinen Anwendbarkeit seines Inhalts. Wenn irgend ein Brief des Paulus von Haus aus ein „katholischer“ war, dann dieses Circularschreiben. Irrtümer ähnlicher Art könnten manche bei der Entstehung der Sammlung untergelaufen sein. Es wäre auch nicht unmöglich, daß ein Betrüger die Veranstalter der Sammlung getäuscht hätte. Nur das betrachte ich als ausgeschlossen, daß die kirchlichen Organe, ohne deren absichtsvolles Handeln die Sammlung weder entstehen noch mit dem thatsächlich eingetretenen Erfolg sich verbreiten konnte, mit Bewußtsein falsche Briefe aufgenommen oder den Text der echten gefälscht haben sollten. Oder sollen wir annehmen, daß das kirchliche Urtheil über literarischen Betrug in Bezug auf die Worte des Apostels jemals milder gelautet habe, als dasjenige, welches jener asiatische Presbyter wegen seiner harmlosen, dichterischen Fälschung der Geschichte des Apostels zu fühlen bekam[1]?

1) Tertull. de baptismo 17 s. Beil. X, 3.

3. Das schriftliche Evangelium und die mündliche Tradition.

Was von den Lehren und Geboten der Apostel nach der Natur der Verhältnisse im voraus als selbstverständlich gelten mußte (S. 809 f.) und zunächst in Bezug auf Paulus sich vollauf bestätigt hat (S. 811—839), daß nämlich ihre Geltung im nachapostolischen Zeitalter die allgemeine Verbreitung und Anerkennung von Schriften der Apostel voraussetzt, das gilt in noch höherem Maße von der Lehre und Geschichte Jesu schon darum, weil diese um ein beträchtliches weiter zurücklag, als das Lehren und Handeln der Apostel. Mochten Männer wie Polykarp, Papias und Einige unter den namenlosen Senioren des Irenäus bis tief ins 2. Jahrhundert hinein in der Lage sein, aus eigener Erinnerung erzählen zu können, nicht nur was sie im Umgang mit Aposteln erlebt und was sie aus deren Munde an Belehrung empfangen hatten, sondern auch was diese von ihrem Umgang mit dem Herrn und von den Worten und Thaten Jesu ihren Schülern oder den Gemeinden mündlich mitgetheilt hatten[1], so konnten das doch in dem ganzen Zeitraum von 90—125 immer nur seltene, auf enge Kreise beschränkte Ausnahmen sein. Die große Masse der Gemeinden konnte damals nur durch Vermittlung eines schriftlichen Ev. eine ins Einzelne gehende Kunde von der Geschichte und Lehre Jesu besitzen und ein lebendiges Gedächtnis daran bewahren. Eben dies aber wird überall vorausgesetzt; besonders deutlich in den Briefen des Ignatius, in welchen auf die nebensächlichsten Bestandtheile der evangelischen Überlieferung ebenso unverkennbar, als auf die großen Hauptthatsachen, welche der Glaubensregel einverleibt wurden, als auf Bekanntes Bezug genommen wird[2]. Ignatius lebt und webt in der ev. Geschichte; aber er legt auch auf die Worte und Lehren und Gebote Jesu das größte Gewicht. Das Wort Jesu zu seinem inneren Eigentum gemacht zu haben, gehört ihm zum Wesen eines echten Christen[3]. In den Geboten Christi wie

1) In Bezug auf Polykarp cf. Iren. ad Florinum bei Eus. h. e. V, 20, 5; in Bezug auf die Senioren Iren. II, 22, 5 (Eus. III, 23, 3); V, 33, 3; in Bezug auf Papias Iren. V, 33, 4; Eus. h. e. III, 39, 11 u. 16.

2) So z. B. die Geschichte vom Stern der Weisen Eph. 19, die Salbung in Bethanien Eph. 17, die Betheiligung des Herodes Antipas an der Leidensgeschichte Smyrn. 1.

3) Eph. 15 cf. Eph. 6, 2; 9, 2; Magn. 9, 2; 13, 1; Rom. inscr. und

der Apostel festzustehen, ist das sicherste Schutzmittel gegen alle Verirrung. Aber einzelne dieser Worte und Lehren in Erinnerung zu bringen erscheint dem Ignatius nicht nöthig. Als äußerer Besitz waren sie ein Gemeingut der Christenheit. Es wäre möglich, obwohl wir es nicht durch sichere Beispiele belegen können, daß ein Polykarp seine Gemeinde, wie seiner Zeit Paulus die seinigen [1], gelegentlich unter ausdrücklicher Berufung oder stillschweigender Bezugnahme auf eigene frühere Mittheilungen an einzelne Aussprüche und Thaten Jesu erinnert hätte, welche damals noch nicht durch schriftliche Aufzeichnung zum Gemeingut aller leselustigen Christen geworden waren. Einer fremden Gemeinde gegenüber, von welcher man nicht wußte, was ihr an mündlicher Überlieferung zugeflossen war, hätten Polykarp, Ignatius und Clemens nicht in solchem Ton reden können. Wenn wir hier Anführungsformeln antreffen [2], welche an sich möglich wären, auch wenn die Geschichte und Lehre Jesu niemals schriftlich aufgezeichnet worden wäre, so wäre es doch sehr irrig, daraus zu schließen, daß die, welche sie anwandten, und diejenigen, zu welchen sie so redeten, lediglich oder auch nur vorwiegend auf die mündliche Tradition und auf das diese fortpflanzende Gedächtnis der Gemeinde angewiesen gewesen seien. Noch heute wendet der Prediger solche Formeln an; und in der gleichen Weise hat Polykarp an Aussprüche des Paulus erinnert, welche er selbst und die Christen von Philippi nur aus den Briefen dieses Apostels kannten [3]. Zur Erklärung

c. 8, 2. Über den einzigen Fall, wo Ignatius ein einzelnes Wort Jesu anführt (Smyrn. 3) s. später.

1) 1 Thess. 5, 2 (4, 15); 2 Thess. 2, 5 (cf. 2, 1); 1 Kor. 7, 10. 25; 9, 14; 11, 23; 15, 1—7; 1 Tim. 6, 3. 13; 2 Tim. 2, 8. — AG. 20, 35 *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν κτλ.*

2) Clem. I Kor. 13, 1 nach Anführung einer atl. Stelle (*τὸ γεγραμμένον· λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (cf. AG. 20, 35 in voriger Anm.), *οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. οὕτως γὰρ εἶπεν κτλ.* c. 46, 7 *μέμνησθε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπε γὰρ κτλ.* Pol. 2, 3 *μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*, c. 7, 2 *καθὼς εἶπεν ὁ κύριος.*

3) Hinter dem Citat aus Eph. 4, 26 (oben S. 818 A. 1) steht *Beatus qui meminerit, quod ego credo esse in vobis.* Cf. das *εἰδότες* c. 1, 3; 4, 1; 5, 1 in Bezug auf Paulinisches s. oben S. 818 A. 1. Ferner die Formel *sicut Paulus docet* c. 11, 2 cf. mit den letzten Citaten in voriger A., obwohl der Unterschied des Tempus nicht zu übersehen ist. Gerade auch

der Art, wie in den nachapostolischen Sendschreiben auf Evangelisches Bezug genommen wird, genügt auch nicht die Annahme, daß es überhaupt schriftliche Evv. gab; die Briefschreiber setzten voraus, daß die fern wohnenden Gemeinden, an welche sie schrieben, dieselben Worte und Thaten Jesu kennen, also auch aus denselben Quellen schöpfen, wie sie selbst. Auch den Irrlehrern wird nur vorgeworfen, daß sie die Worte Jesu willkürlich deuten [1]; nicht daß sie dieselben gefälscht oder getilgt haben, oder daß sie sich auf falsche Evv. berufen. Marcion und auch Basilides war noch nicht aufgetreten. Die Irrlehrer am Anfang des 2. Jahrhunderts hatten noch das gleiche Ev. mit der Kirche. Das heißt aber, es gab damals eine unter allen Bekennern Christi anerkannte Verkörperung der Überlieferung von Jesu Geschichte und Lehre. Und diese hieß auch damals schon wie zur Zeit des Justinus (S. 480) und des Irenäus (S. 161 ff.) *τὸ εὐαγγέλιον* [2]. So unverkennbar in der Apostellehre. Es muß ein in den Händen der Leser befindliches Buch oder eine Samm-

---

die im Gottesdienst vorgelesenen und von den Presbytern ausgelegten „Gebote des Herrn" gilt es nach Clem. II Kor. 17, 3 cf. 19, 1 im Gedächtnis zu behalten, wenn der Gottesdienst vorüber ist.

1) Pol. 7, 1 *καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν* [*εἶναι*], *οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ*. Das Wort *μεθοδεύειν* weist nicht auf gewaltsame Änderungen, welche unter *ῥᾳδιουργεῖν* wenigstens mitverstanden werden können (Dionysius Kor. bei Eus. IV, 23, 12; Anon. bei Eus. h. e. V, 28, 13; aber auch Iren. praef., wo *ῥᾳδιουργοῦντες τὰ λόγια κυρίου* auf die willkürliche Exegese der Valentinianer sich bezieht); eher schon auf so künstliche Interpunktion des unveränderten Wortlauts, wie sie Clemens strom. III, 39 beschreibt, am natürlichsten aber auf künstliche und arglistige Auslegung. Cf. Iren. I, 8, 1. — Die Polemik gegen angebliche Gebote Jesu bei Papias (s. weiter unten) bezieht sich allerdings möglicher Weise schon auf häretische Evv., ist aber auch wahrscheinlich 15—20 Jahre später als der Brief Polykarps niedergeschrieben.

2) Dieser Gebrauch findet sich noch nicht oder doch thatsächlich nicht bei dem echten Clemens, bei Polykarp, Hermas (der überhaupt *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* nicht gebraucht), Barnabas und in den wenigen Fragmenten des Papias. Bei Clemens I Kor. 47, 2 ist *τὸ εὐ.* die Missionspredigt und das ganze Missionswerk der Apostel; c. 42, 3 eben davon *εὐαγγελίζεσθαι*, so auch Pol. 6, 3; Barn. 8, 3. An letzterer Stelle daneben *τὸ εὐ.* = *τὸ εὐαγγελίζεσθαι*, dagegen Barn. 5. 9 *τὸ εὐ.* Objekt der Predigt der Apostel.

lung von Büchern gemeint sein, wenn der Verfasser ermahnt: „Weiset einander zurecht nicht im Zorn, sondern in Frieden, wie ihr es im Ev. habt“, und vollends, wenn er sich gleich darauf jede nähere Ausführung seiner Forderungen durch die Bemerkung erspart: „Alle eure Handlungen verrichtet so, wie ihr es im Ev. unseres Herrn habt“. Auf dieses „Ev. des Herrn“ weist er auch hin als auf den Ort, wo Christus das Vaterunser, welches gleichwohl vollständig mitgetheilt wird, zu beten vorgeschrieben hat. Er würde sich auch nicht, wie er einmal thut, auf „das Gebot des Ev.“, sondern wie Paulus auf das Gebot des Herrn berufen, wenn ihm und seinem Kreise die Gebote Christi nicht in einem Evangelienbuch vorgelegen hätten[1]. Die gleiche Sachlage zeigt jene alte Predigt, welche man den 2. Clemensbrief nennt, nicht nur durch die einmalige Anwendung der später so überaus gebräuchlichen Formel: „der Herr sagt im Ev.“[2], sondern auch schon durch das häufig vorkommende präsentische „der Herr sagt“[3]. Während es den Apostelschülern Clemens und Polykarp vermöge ihrer geschichtlichen Stellung natürlich war und blieb, die Sprache der apostolischen Zeit fortzupflanzen, in welcher man auf das Lehren und Leben des Herrn als eine vergangene Erscheinung dieses flüchtigen Erdenlebens zurückblickte, überwog bei denjenigen ihrer Zeitgenossen, welche durch Raum oder Zeit von dem mündlichen Zeugnis der Apostel geschieden waren, das Gefühl, daß der Herr, welcher heute derselbe ist, wie gestern, in seinem schriftgewordenen Ev. noch immer zu seiner Gemeinde rede. So auch bei Ignatius, den nur gelehrte Unwissenheit zu einem Apostelschüler gemacht hat.

1) C. 8 *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ „οὕτω προσεύχεσθε“ κτλ.* — c. 11 *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε.* — c. 15 *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, gleich darauf *καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Dieses zweimalige *ἔχετε* ist ganz gleich dem *γεγραμμένον . . ἔχοντες* bei Just. dial. 100 vor n. 13.

2) Clem. II Kor. 8, 5 *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* cf. oben S. 162 A. 2.

3) C. 3, 2 *λέγει δὲ καὶ αὐτός*, c. 3, 4 *ἃ λέγει*, c. 4, 2; 5, 2 *λέγει γὰρ ὁ κύριος*, c. 6, 1 ebenso, c. 13, 4 (*ὁ θεὸς = ὁ κύριος*). Ebenso von Gott im AT oder von der atl. Schrift selbst *λέγει* 2, 4; 3, 5; 6, 8; 14, 2; 15, 3. Daneben auch *εἶπεν ὁ κύριος* von evangelischen Aussprüchen c. 4, 5; 5, 4; 9, 11; 12, 2; auch von Christus als im AT redend c. 17, 4.

Zwar das Wort Ev. gebraucht Ignatius mehr als einmal so, daß an ein Buch zu denken, entweder unveranlaßt, oder geradezu ausgeschlossen ist. Wenn es von den Propheten heißt, daß auch sie schon, wie die Apostel nach ihnen, in der Richtung auf das Ev. gepredigt und auf Christus gehofft und auf ihn gewartet haben, so ist das gleichbedeutend mit dem Andern, daß sie in der Richtung auf Christus gepredigt haben[1]. Ev heißt an der ersteren Stelle die neutestamentliche Heilsverkündigung samt ihrem Inhalt, ganz abgesehen von der mündlichen oder schriftlichen Form, in welcher sie jetzt der Gemeinde vorliegt. Ist hier an das Buch zu denken geradezu ausgeschlossen, so drängt sich jedenfalls an der anderen Stelle die Vorstellung des Buches nicht mit zwingender Nothwendigkeit auf, wenn im Gegensatz zu der atl. Offenbarung und der prophetischen Weissagung von dem Ev. gesagt wird, es habe zu seinem auszeichnenden Inhalt die Erscheinung, das Leiden und die Auferstehung, und es sei die Vollendung des unvergänglichen Wesens. Das Gleiche gilt von der Mahnung, die Irrlehrer zu meiden und dagegen sich „zu halten zu den Propheten, besonders aber zu dem Ev., in welchem uns das Leiden dargelegt und die Auferstehung zur Ausführung gekommen ist“ (Smyrn. 7), sowie von der Klage über die Irrgläubigen, „welche weder die Prophetien noch das Gesetz Moses überzeugt haben, aber auch noch immer nicht das Ev. und unsere, der einzelnen (todesfreudigen Bekenner) Leiden“ (Smyrn. 5). Wenn Ignatius das Ev. gleichnisweise „Jesu Fleisch“ nennt, so sieht er es jedenfalls an als eine den abwesenden und unsichtbaren Herrn vergegenwärtigende Verkörperung desselben, und es scheint der Gedanke an das geschriebene Ev., welches man in Händen hat und mit Augen liest, näher zu liegen, als der an die von den Aposteln und von der Kirche nach ihnen gepredigte Heilsbotschaft. Wenn daneben die Apostel genannt sind, so meinte man das so verstehen zu dürfen, daß Ignatius mit „Ev. und Aposteln“ zwei Theile eines NT's bezeichne. Aber der Zusammenhang verwehrt dies. Zu dem Ev. als dem Fleisch Christi und zu den Aposteln als dem Presbyterium der Kirche will Ignatius seine Zuflucht genommen haben, da er ein Christ wurde[2]. Man bekehrt sich aber nicht zu dem

1) Ersteres Philad. 5, letzteres Philad. 9.

2) Philad. 5, 1 cf. meinen Ignatius von Antiochien S. 430 ff., auch meine und Lightfoot's Anm. zu d. St. und oben S. 809 A. 1.

Evangelienbuch, sondern zu der Heilsbotschaft. Auch können „die Apostel“ neben „dem Ev.“ nicht andere apostolische Schriften neben dem Ev. bezeichnen; denn in dem gleich folgenden Satz wird von den Propheten gesagt, daß auch sie in der Richtung auf das Ev. gepredigt haben. In erster Linie gilt das also von den Aposteln. Sie sind nicht Verkündiger einer Lehre, welche als ein Zweites neben das Ev. tritt, sondern werden gerade hier als Prediger des Ev. betrachtet, zu welchem der Heide seine Zuflucht nimmt, indem er sich ihm gläubig zuwendet, Eben damit gewinnt er dann auch ein Verhältnis zu den Aposteln, welche für alle Zeiten das Presbyterium der allgemeinen Kirche bilden. Das wäre freilich nicht möglich, wenn sie lediglich der Vegangenheit angehörten und nicht für ein bleibendes Denkmal ihrer evangelischen Predigt gesorgt hätten (s. oben S. 810 f.). Auf diesem Umwege erst erkennen wir die Anschauung des Ignatius, daß allerdings die christliche Heilsbotschaft in der Form apostolischer Schriften und insbesondere eines geschriebenen Ev. vorliegt. Dies zeigt sich auch, wenn gleich darauf von den hl. Propheten gesagt wird, daß sie „von Jesus Christus Zeugnis empfangen haben und in dem Ev. der (ihnen mit den Christen) gemeinsamen Hoffnung mitaufgezählt sind“. Wie vorher neben das Ev. die Apostel gestellt wurden, welche das Ev. zuerst mündlich und dann schriftlich gepredigt haben, so hier neben das Zeugnis, welches Jesus mündlich den Propheten ausgestellt hat, das schriftliche Ev., worin dies und noch mehr von den Propheten zu lesen ist[1]. Von hier aus angesehen, werden wir dann auch an jenen minder deutlichen Stellen das schriftliche Ev. finden, an welchen das Ev. neben den Propheten oder neben den Prophetien und dem mosaischen Gesetz als Beweismittel gegen die Häretiker und als Stütze des rechten Glaubens genannt wird[2]. Aber es ist bezeichnend für die Denkweise

1) Philad. 5, 2 cf. m. Ignatius S. 435 f. Lightfoot's kühne Paraphrase von *συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος*, *included among those who participate in the privilegs of the Gospel* wüßte ich durch keinen altkirchlichen Gebrauch von *τὸ εὐαγγέλιον* zu rechtfertigen. Ignatius gründet seine hier wie anderwärts (Philad. 9; Mgn. 9) ausgesprochene Überzeugung, daß die Propheten zum Genuß des christlichen Heils bereits gelangt sind, nicht zum wenigsten auf das schriftliche Ev.

2) Smyrn. 5. 7 s. vorher 844 im Text übersetzt und dazu m. Ignatius S. 433. 370.

dieses ebenso innig frommen, als leidenschaftlich erregten Märtyrers, daß man solche Mühe hat, die thatsächlichen Verhältnisse zu erkennen, die in seiner bewegten Rede sich widerspiegeln. In der Unmittelbarkeit seines religiösen Empfindens zeigt er sich höchst gleichgültig gegen die Formen und Mittel, durch welche doch auch ihm, wie der gesamten zeitgenössischen Christenheit, die Heilserkenntnis sich vermittelte. Fast nur im Kampf mit den Irrlehrern kommt er auf die hl. Schriften zu reden; er selbst scheint ihrer für seinen Glauben kaum zu bedürfen. Das spricht er einmal geradezu aus im Anschluß an einen kurzen, mit dramatischer Lebendigkeit vorgetragenen Bericht über Disputationen, die er mit Irrgläubigen gehabt hat. Er schreibt an die Gemeinde zu Philadelphia, in deren Mitte er kürzlich sich aufgehalten hatte: „Ich ermahne euch, nichts in gemeiner Zanksucht zu thun, sondern (Alles) in (rechter) Christusjüngerschaft. Denn ich hörte gewisse Leute sagen: *Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, nämlich im Evangelium, so glaube ich es nicht.* Und da ich ihnen sagte: *Es steht geschrieben*, antworteten sie: *Das ist die Frage.* Mir aber ist Urkunde Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz und sein Tod und seine Auferstehung und der durch ihn gewirkte Glaube. Durch diese Stücke wünsche ich vermittels eures Gebetes gerechtfertigt zu werden“[1]. Um welchen besonderen Streitpunkt es sich handelte, ist nicht gesagt, weil es nichts zur Sache thut. Es kommt lediglich auf die formalen Principien an. Nicht der Vertreter des Kirchenglaubens, sondern die Gegner desselben fordern den Beweis aus den hl. Schriften; und wenn jener, auf ihre Forderung eingehend, auf diese oder jene Stelle zum Beweise für die kirchliche Lehre hinweist, so bezeichnen sie die Frage, ob die betreffende Stelle wirklich enthalte, was man aus ihr beweisen will, als den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung. Damit wäre dann jenen Künsten der Auslegung, welche nach Polykarp die Irrlehrer an den Worten Christi üben (oben S. 842), Thür

1) Philad. 8 cf. meinen Ignatius S. 373—379 und meinen Commentar zu d. St. In Beil. XV, 1d muß nochmals über diese vielumstrittene Stelle gehandelt werden. Auch wenn man die nach dem Vorgang von Lucas Holsten von mir geforderte Fassung von *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* als Apposition zu *ἐν τοῖς ἀρχείοις* wie z. B. Lightfoot nicht billigt, würde es dabei bleiben, daß es sich um schriftliche Urkunden der specifisch christlichen Lehre handelt.

und Thor geöffnet, und ein Streit ohne Ende eröffnet. Ignatius jedoch bricht diesen Kampf ab, wie ähnlich in späterer Zeit Irenäus und Tertullian; aber nicht wie diese mit Berufung auf das geschichtliche Vorrecht der Kirche und ihres Bekenntnisses vor der Irrlehre, sondern unter Berufung auf den persönlichen Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, welcher Glaube nicht wäre, wenn nicht dieser Christus wäre. Dieser Glaube ist sich selbst Beweis genug und könnte sich behaupten ohne schriftliche Urkunden. Aber indem Ignatius sich auf diesen erhabenen Standpunkt stellt, gibt er doch ganz beiläufig zu erkennen, welche Bedeutung für die Kirche seiner Zeit die ev. Urkunden hatten. Er selbst ist es doch, der als Vertreter des Kirchenglaubens mit einem „Es steht geschrieben" auf jene Urkunden hinweist, also mit derselben Formel, womit er selbst[1], wie vor ihm Jesus und die Apostel, auf die untrügliche Schrift des AT's sich zu berufen gewöhnt war. Was sich von selbst versteht, tritt hier ganz beiläufig zu Tage, daß das geschriebene Ev. seit geraumer Zeit im Gottesdienst vorgelesen und dadurch mit den Schriften der Propheten auf die gleiche Linie gerückt worden war. Dieses Ev. niedriger zu stellen, als die Schriften des AT's, war zumal für Ignatius eine Unmöglichkeit, welcher die höhere Würde des Ev. im Vergleich zu „den Propheten", welche auf dem höheren Werth seines Inhalts beruht, überall erkennen läßt[2], und welcher mit dem Namen „Ev." die in der Kirche fortlebende, thatsächlich aber in der Form von Schriften fortexistirende Predigt der Apostel von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus bezeichnet, und welcher endlich die Apostel so hoch stellt, daß er seine Verehrung der Propheten des AT's in Formen kleiden kann, die man kürzer so wiedergeben könnte: Wir lieben auch sie, weil sie Christen vor Christus und Apostel vor den Aposteln waren[3].

Die in dem *γέγραπται* ausgesprochene Gleichstellung des schriftlichen Ev. mit dem AT ist für eine wenig spätere Zeit durch „Barnabas" und den fälschlich so genannten „Clemens" bezeugt. Ersterer citirt in dieser Form einen Spruch, welchen

1) Eph. 5, 3 *γέγραπται γάρ*, Magn. 12 *ὡς γέγραπται* in Bezug auf 2 Stellen der Proverbien.

2) Philad. 9, 1 u. 2; Smyrn. 7, 2.

3) Magn 8, 2; 9, 3; Philad. 5, 2; 9, 2 cf. m. Ignatius S. 460 ff.

wir in keiner altchristlichen oder vorchristlichen Schrift außer in unserem Matthäus nachweisen können[1]. Der Letztere stellt geradezu neben eine Stelle aus Jesaja einen Ausspruch Jesu als eine andere Schrift[2] und macht ihn ebenso wie das prophetische Wort vorher zu einem Gegenstand der Auslegung. Das Ev., in welchem der Herr zur Gemeinde redet, gehört zu dem Worte Gottes, dessen Vorlesung ein vornehmstes Stück des Gottesdienstes ist, und dessen Beherzigung von Seiten der Hörer dieser Prediger als den Zweck seiner im Anschluß an die Schriftlektion vorgetragenen Predigt bezeichnet[3].

1) Barn. 4, 14 *προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, „πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ“ εὑρεθῶμεν* cf. Mt 22, 14 (auch in Mt 20, 16 interpolirt). Auf das *κλητοί* dieses Spruchs wird schon § 13 hingedeutet. Es erscheint mir völlig nutzlos, diejenigen zu bestreiten, welche sich an die Möglichkeit anklammern, daß der Spruch schon von Jesus als Sprüchwort oder Bibelspruch vorgefunden worden sei, und daß Barnabas ihn unabhängig von Mt. 22, 14 aus der gleichen Quelle geschöpft habe, oder daß Barnabas den aus Mt. ihm bekannten Spruch mit dem sehr anderen in IV Esra 8, 3 *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur* verwechselt und deshalb als hl. Bibelwort citirt habe und dergl. mehr. Cf. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefs S. 126 f.

2) Clem. II Kor. 2, 4 *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει.* In dieser Beziehung ist kein Gewicht darauf zu legen, daß 13, 4 mit *λέγει ὁ θεός* und als Beispiel der vorher genannten Wortoffenbarungen Gottes (§ 3 *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) ein Spruch der Bergpredigt eingeführt wird; denn es wird dort vorgestellt, daß die Christen diesen Spruch vor Heiden im Munde führen. Diesen gegenüber hatte es keine Bedeutung, einen Unterschied zu machen zwischen denjenigen Geboten Gottes, welche er durch Jesus, und denjenigen, welche er durch Propheten oder Apostel gegeben hatte. Aber auch für die Christen selbst gehören die Aussprüche Jesu eben darum, weil sie seine Worte sind, zu den Wortoffenbarungen Gottes; und nicht erst auf dem Umwege der Reflexion auf ein als Gottes Wort angesehenes Evangelienbuch, sondern unmittelbar aus der Würde Jesu ergibt sich die auch die atl. Schriften überragende Würde seiner Worte cf. Hebr. 1, 1. Ohne jede Rücksicht auf ein als hl. Schrift geachtetes schriftliches Ev. hat auch der echte Clemens I Kor. 13 einen Spruch des Jesaja, worin Gott von seinen *λόγια* spricht, auf die vorher citirten Worte Jesu ebenso bezogen, wie auf das davor stehende prophetische Citat.

3) c. 19 *ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν* (Syr. + *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*). Da *τὰ γεγραμμένα* in dieser zwar zuvor geschriebenen, aber

Vielleicht noch etwas später, als diese Predigt gehalten wurde, gab Papias seine „Auslegung der Aussprüche des Herrn" heraus[1]. Obwohl der Titel, in welchem als solchem auch die bestimmte Größe artikellos auftritt, nicht sagt, daß Papias die Absicht hatte, alle ihm bekannt gewordenen Aussprüche Jesu zu erläutern, so läßt der Umstand, daß das Werk aus 5 Büchern bestand, also einen sehr bedeutenden Umfang hatte[2], doch vermuthen, daß er einen großen Stoff darin verarbeitet hat. Die Auslegung wird sich nach Analogie dessen, was wir von der kirchlichen Exegese vor Origenes wissen und besitzen[3], nicht

doch mündlich vorgetragenen, also vorgelesenen Predigt selbstverständlich nicht den Inhalt der Predigt, sondern den vorher vorgelesenen Abschnitt der hl. Schrift bezeichnen kann, so kann das auffällige *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας* (cf. 3, 1; 20, 5) Gott nur als denjenigen bezeichnen, welcher vor dem Prediger zu Wort gekommen ist, d. h. durch das vorgelesene Schriftwort zur Gemeinde geredet hat. Der Ausdruck erscheint aber auch zu fordern, daß der Prediger selbst vorher auch den Bibelabschnitt vorgelesen hat, zumal nach der erweiterten LA. des Syr. Die Predigt erscheint hier als ein bloßer Anhang der Schriftlektion, obwohl sie sich so frei bewegt, daß man nur unsichere Vermuthungen über den vorangegangenen Bibeltext aufstellen kann. Ich suchte in Protest. und Kirche Bd. LXXII, 205 f. die Vermuthung zu begründen, daß AG. 10 dieser Text war.

1) Eus. h. e. III, 39, 1 *Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως"*. Die LA. des einen cod. Ven. (O) *ἐξηγήσεις* verdient ebensowenig Berücksichtigung wie die eines anderen (F[b]) *ἐξηγήσεων*. Den Singular bezeugen außer den übrigen Hss. die von einander unabhängigen Übersetzungen des Hieronymus v. ill. 18 und des Rufinus, welche beide *explanatio* geben. Der von *συγγράμματα* (nach Iren. V, 33, 4 *βιβλία*) *πέντε*, welches sogar auf dem Titel gestanden haben kann, abhängige Genetiv ist durchaus unanstößig cf. Eus. V, 7, 1; VI, 13, 2; ferner das Citat bei Apolinarius (Patr. apost. ed. Gebhardt-Harnack I², 2, 93 *Παπίας . . . ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων*). Ungenauer sind die Anführungen bei Maximus Confessor und Anderen.

2) Man erinnere sich an die 5 Bb. des (Hegesippus, des) Irenäus, des Tertullian gegen Marcion, auch an die 5 Geschichtsbücher des NT's und das oben S. 76 ff. Bemerkte.

3) Außer den Hypotyposen des Clemens und der Probe, welche Hieronymus (ep. 121 ad Algasiam) aus dem Evangeliencommentar des Theophilus mittheilt, kommen die exegetischen Partien bei Justin, Irenäus u. A. in Betracht. Allerdings hat Basilides ein der Evangelienauslegung

auf alle Theile ihres Objekts gleichmäßig erstreckt haben und überhaupt nicht allzu ausführlich gewesen sein. Ich habe dabei bereits vorausgesetzt, daß das Werk des Papias eine Auslegung und nicht, wie so oft behauptet worden ist, eine Sammlung von Aussprüchen Jesu sein wollte und war. Der gelehrte Sinait Anastasius, welcher zweimal Ansichten des Papias mittheilt, welche er wenigstens nicht durch Vermittlung eines uns bekannten älteren Schriftstellers kennen gelernt hat, rechnet ihn zu den ältesten kirchlichen Schriftauslegern[1]. Das ergibt sich für uns auch schon aus dem Titel, welchen Papias seinem Werk gegeben hat. Mögen die Worte *ἐξηγεῖσθαι*, *ἐξήγησις* noch so häufig synonym mit *διηγεῖσθαι*, *διήγησις* gebraucht sein, in Verbindung mit dem Objekt, welches *ἐξήγησις* hier hat, kann es diese Bedeutung nicht haben. Man erzählt wohl, was Einer gesagt und gethan hat; aber „Erzählung der Aussprüche Christi" konnte ein Grieche so wenig als ein Deutscher ein Buch nennen, welches lediglich oder wesentlich eine Sammlung solcher Aussprüche war. Er würde eine solche etwa *λογίων κυριακῶν σύνταξις*[2] oder *συναγωγή* genannt haben, oder wenn er auf Vollständigkeit ausdrücklich verzichtete, *ἐκ τῶν κυριακῶν λογίων ἐκλογαί*, oder einfacher *λογίων κυριακῶν συγγράμματα πέντε*. Wenn schon der Titel nach gemeinem Sprachgebrauch eine unmisverständliche Bezeichnung eines exegetischen Werks[3] war,

---

gewidmetes Werk von 24 Büchern geschrieben (oben S. 764); aber Papias verabscheute „diejenigen, welche viel sagen".

1) Patr. apost. ed. Gebhardt-Harnack I², 2, 95 (Nr. VI, wozu Pitra, analecta II, 160 f. zu vergleichen ist, und Nr. VII). Auch in den übrigens ungenauen Titelangaben des Maximus (ebendort Nr. VIII. IX p. 96), welcher das Werk des Papias in Händen gehabt hat, ist das Wort *ἐξηγήσεις* als Bezeichnung des wesentlichen Inhalts festgehalten.

2) Papias selbst über Petrus resp. Marcus Eus. III, 39, 15 *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (al: *λόγων*) und von Matthäus *τὰ λόγια συνεγράψατο* (al. *συνετάξατο*). Dagegen nennt Eusebius die dem Werk des Papias einverleibten Erzählungen seiner Lehrer über Worte oder Thaten Jesu *παραδόσεις* (§ 7), *τὰς ἀποστολικὰς διηγήσεις* (§ 12), *Ἀριστίωνος . . τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις* (§ 14).

3) Über des Basilides *ἐξηγητικά* (Clem. strom. IV, 81) *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Agrippa Castor bei Eus. IV, 7, 7) und seines Sohnes Isidor *τὰ τοῦ προφήτου Πάρχωρ ἐξηγητικά* s. oben S. 764 A. 3 u. S. 765 A. 2. Die *ἐξηγητικά* des Cassianus Clem. strom. I, 101. Von gnostischer Auslegung

so ergibt sich dies vollends mit Sicherheit aus den Worten der Vorrede des Papias, welche uns Eusebius aufbewahrt hat. Papias schreibt dem Freunde, dem er sein Werk widmet[1]: „Ich werde

Iren. I praef. *ῥᾳδιουργοῦντες τὰ λόγια κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι*, I, 3, 6 *παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις*. I, 9, 1 *φανερὰ οὖν ἡ τῆς ἐξηγήσεως παραποίησις*, Clem. strom. III, 1 *ἐξηγοῦνται τὸ ῥητὸν ὧδέ πως*, quis div. 3 *μετὰ τῆς δεούσης ἐξηγήσεως τῶν λογίων τοῦ κυρίου*, Eus. h. e. V, 8, 8 von den Mittheilungen des Irenäus aus den Vorträgen eines namenlosen Presbyters *ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται*.

1) Eus. h. e. III, 39, 3 *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν*. Die Variante *συντάξαι* ist verwerflich erstlich als Unterschiebung eines sehr gewöhnlichen Wortes an Stelle eines seltenen; zweitens weil nur *συγκατατάξαι* den Anschluß von *ταῖς ἑρμηνείαις* möglich macht. Das bloße *συντάσσειν*, von schriftstellerischer Thätigkeit gebraucht, bezeichnet überall die Zusammenstellung der einzelnen Elemente des genannten Gegenstandes zu einem Ganzen, so daß das *συν-* dieses Verbums nicht zugleich noch die Zusammenfassung des Objekts mit einem andern daneben genannten Gegenstand bezeichnen kann. Ein solches *συν-* ist aber erforderlich, um die Verbindung des im Accusativ stehenden Objekts mit den im Dativ genannten „Auslegungen“ auszudrücken. Cf. Philo, vita Moys. III, 4 *τοὺς πέντε τοῖς πεντήκοντα συγκατατάσσων*. — Rufinus (*Non pigebit autem nos tibi omnia, quae quondam a presbyteris didicimus et bene retinemus, recordantes exponere cum interpretationibus suis et, ut eorum veritas habeat, explicare*) hat zwar richtig das *συν-* auf *ταῖς ἑρμηνείαις* bezogen und die LA. *συγκατατάξαι* wiedergegeben, zugleich aber durch Nichtübersetzung des *καί* vor *ὅσα* und durch Zusetzung von *suis* zu *interpretationibus* zwei schlimme Fehler gemacht, welche bis in neuere Zeit fortgelebt haben. Wollte Papias sagen, daß er die aus dem Munde seiner Lehrer empfangenen Lehren und Erzählungen in seinem Werk nicht nur mittheilen, sondern auch mit den erforderlichen Erläuterungen begleiten wolle, so waren das zwei nur gesondert auszudrückende Gedanken. Der Artikel *ταῖς* (*ἑρμηνείαις*) beweist allein schon, daß Papias hier nicht neu mittheilt, er wolle Auslegungen von irgend etwas geben, sondern daß die fraglichen Auslegungen als der dem Leser bereits bekannte Hauptgegenstand des Werks bezeichnet werden sollten. Daß der accessorische Charakter der aus der Erinnerung mitgetheilten Paradosen gewissermaßen doppelt ausgedrückt ist, nämlich erstlich durch das *καί* vor *ὅσα*, und zweitens das *συν-* in *συγκατατάξαι* ist ebensogut griechisch wie deutsch. Cf. den pleonastischen Gebrauch von *καί* neben *συνέρχεσθαι* AG. 21, 16; *συνυπουργεῖν* 2 Kor. 1, 11, *συνυποκρίνεσθαι* Gal. 2, 13, auch *σὺν καὶ Φορτουνάτῳ* Clem. I Kor. 65 mit den Anmerkungen der Herausgeber.

aber kein Bedenken tragen, auch alles das, was ich einst von den Alten (Presbytern) wohl gelernt und mir wohl gemerkt habe, zugleich mit den Auslegungen für dich niederzuschreiben, indem ich mich für die Wahrheit dieser (Mittheilungen aus der Erinnerung) verbürge. Denn ich hatte nicht, wie die Menge, meine Freude an denen, die Vieles sagen, sondern an denen, welche das Wahre lehren, und nicht an denen, welche die fremdartigen, sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst stammenden Gebote (im Gedächtnis haben und) in Erinnerung bringen[1]. Wenn aber auch Einer, welcher ein Schüler der Alten (Presbyter) gewesen, etwa daherkam, forschte ich nach den Worten der Alten (Presbyter), was Andreas, oder was Petrus gesagt hat, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein Anderer von den Jüngern des Herrn (gesagt haben), und nach dem, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Denn ich meinte, daß, was aus den Büchern (zu schöpfen ist), mir nicht soviel nütze, als was (man) von der lebendigen und gegenwärtigen Stimme (hört)." Als Hauptinhalt des Werks, welcher keiner Entschuldigung oder Rechtfertigung bedarf, weil er dem im Titel des Werks ausgesprochenen und sicherlich in den vorangegangenen Worten der Vorrede näher entwickelten Versprechen entspricht, werden hier „die Auslegungen" bezeichnet, und zwar diesmal mit einem ganz unmisverständlichen Ausdruck, welcher den Sinn des synonymen Ausdrucks im Titel vollends sicher stellt[2]. Mit diesem

1) Hinter den in voriger Anm. besprochenen Worten folgt: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας* (al. *-μένοις*) *τῆς ἀληθείας*. Die LA. *παραγινομένας* (sc. *ἐντολάς*) hat außer der Mehrzahl der griech. Hss. den Rufin für sich (*qui domini mandata memorabant*, *ab ipsa veritate suscepta*). Die andere *παραγινομένοις* ist nicht als die schwierigere zu bevorzugen, sondern als stilistisch unmöglich zu verwerfen; denn nur wenn das hinter *δεδομένας* aus dem Vorigen zu ergänzende *μνημονεύουσι* oder ein anderes synonymes Particip wirklich dastünde, könnte hieran durch *καί* ein *παραγινομένοις* sich anschließen.

2) Cf. die Abwechselung zwischen *ἑρμηνεῖαι* und *ἐξηγήσεις* Iren. I, 3, 6 oben S. 850 f. A. 3.

Hauptgegenstand will Papias auch alles das verbinden, was er theils unmittelbar aus dem Munde der Alten, d. h. von Jüngern Jesu, theils durch Vermittlung Anderer, welche, wie er selbst, Gelegenheit gehabt haben, von Aposteln und anderen Gliedern der ersten christlichen Generation Lehren und Erzählungen zu hören, an apostolischen Mittheilungen empfangen hatte. Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß die hierdurch bezeichneten Mittheilungen aus apostolischer Quelle, diese *παραδόσεις* oder *ἀποστολικαὶ διηγήσεις*, wie Eusebius sie nennt[1], ein secundäres Element des papianischen Werks waren. Das Werk war also seinem wesentlichen Inhalt und der ausgesprochenen Absicht seines Verfassers nach ebensowenig eine Sammlung solcher, bisher nur mündlich umlaufender, apostolischen Überlieferungen und Erzählungen, als eine Sammlung der Aussprüche des Herrn selbst, ein aus allen möglichen schriftlichen und mündlichen Quellen compilirtes neues Ev. Daß das Buch stellenweise mit einem Werk der ersteren wie der zweiten Gattung eine gewisse Ähnlichkeit zeigte, ist sehr wahrscheinlich. Die Schriftausleger der alten Kirche pflegten die Texte, welche sie auslegten, vollständig oder doch, soweit sie dieselben wirklich erörterten, in ihre Commentare aufzunehmen. Papias wird es in dieser Beziehung nicht anders gemacht haben, wie Clemens in den Hypotyposen oder Theodor und Theodoret in ihren Commentaren. Er bot also seinen Lesern eine Fülle von Aussprüchen Jesu, wie wir sie in den Evv. lesen, samt seinen exegetischen Bemerkungen. Aber auch jenes secundäre Element, die apostolischen Erzählungen und Überlieferungen, welche er mit der Auslegung der Herrenworte verknüpfte, kann nicht ganz unbedeutend gewesen sein. Hatte er doch alle Gelegenheiten, die sich ihm boten, solcher Überlieferungen habhaft zu werden, eifrig und, wie aus seinen Worten hervorleuchtet, während eines längeren Lebens benutzt; und erklärt er es doch als seine Absicht, alles Derartige in sein Werk aufzunehmen. Das mag einen ziemlich breiten Raum eingenommen haben. Was er theils aus erster, theils aus zweiter Hand von Gliedern der ersten christlichen Generation empfangen hatte und mit seinem Hauptgegenstand verband, waren theils wiederum Worte des Herrn, theils Thatsachen aus der Zeit Christi und der Apostel. Ersteres bezeugt Eusebius zweimal

1) S. diese und ähnliche Ausdrücke oben S. 850 A. 2.

ausdrücklich [1]; und Irenäus (V, 33, 3 f.) gibt uns ein Beispiel, indem er nach Mittheilung einer längeren eschatologischen Rede Jesu, welche die Lehrer seiner Jugend in Kleinasien von dem Apostel Johannes gehört haben wollten, bemerkt, zu dieser mündlichen Tradition komme bestätigend hinzu das schriftliche Zeugnis des Papias in dessen viertem Buch, wo auch ein eigentümlicher, in der mündlichen Tradition, welche Irenäus wiedergibt, nicht enthaltener Zusatz zu lesen sei. An Thatsachen der evangelischen und der apostolischen Geschichte ist den Späteren im Werk des Papias als nichtkanonisch Folgendes aufgefallen: Die Geschichte von einem Weibe, welches wegen vieler Sünden vor dem Herrn verklagt ward [2]; eine Erzählung von dem Lebensende des Verräthers Judas [3]; die Bemerkung, daß die (soll wohl heißen: einige der) von Christus auferweckten Todten bis zur Zeit Hadrians gelebt haben [4]; ferner zwei Erzählungen, welche

1) Eus. III, 39, 11 *καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατίθεται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλα μυθικώτερα.* Sodann § 14 (oben S. 850 A. 2).

2) Eus. III, 39, 16 *ἐκτέθειται δὲ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.* Es liegt auf der Hand, daß Eusebius sich so nicht ausdrücken konnte, wenn Papias das Hebräerev. als Quelle dieser seiner Erzählung genannt hatte. Die Identität derselben mit der unechten Perikope Jo. 7, 53 — 8, 11, welche schon Rufin erkannte, da er frei übersetzt *historiam . . . de muliere adultera*, nochmals zu beweisen, gehört nicht hieher. Das Beste über die Sache gab in Kürze Lightfoot, Contemp. Review 1875, October, p. 846 f. Zu beachten ist vor allem, daß die älteste Hs., welche die Erzählung in den Text des Johannes aufgenommen hat, statt *ἐν* oder *ἐπὶ μοιχείᾳ* in Jo. 8, 3 *ἐπὶ ἁμαρτίᾳ* bietet. Auch die älteste vorhandene Schrift, in welcher wir die Erzählung reproducirt finden (Const. apost. II, 24, auch schon in der syrischen Didaskalia an derselben Stelle), nennt das Weib einfach *τινὰ ἡμαρτηκυῖαν.* Daß sie aber oftmals gesündigt habe, liegt in Jo. 8, 11 cf. 5, 14.

3) In verschiedenen exegetischen Sammelwerken als Excerpt aus einem ungenannten Werk eines nicht näher bezeichneten Apolinarius aufbewahrt s. Stud. u. Krit. 1866 S. 680—689; Patr. apost. I², 2, 93 f.

4) Aus einer kirchenhistorischen Epitome von de Boor (Gebhardt-Harnack, Texte u. Unters. V, 2, 170) mitgetheilt cf. das Fragment des Apologeten Quadratus bei Eus. IV, 3, 2, welcher wahrscheinlich mit dem prophetisch begabten Apostelschüler Quadratus Eus. III, 37, 1; V, 17, 2—4 identisch ist. Dieser Quadratus hat ebenso wie Papias mit den Töchtern

Papias von den Töchtern des Philippus empfangen haben wollte, die eine von einer zu Lebzeiten des Papias geschehenen Todtenerweckung [1], die andere von Justus Barsabas, welcher einen von den Ungläubigen ihm gereichten Giftbecher leerte, ohne Schaden zu nehmen [2]; endlich die räthselhafte Angabe, daß Johannes und Jakobus von den Juden getödtet worden seien [3], und die berühmten Äußerungen über Schriften des Marcus und des Matthäus [4].

---

des Philippus in Hierapolis sich berührt. Um so weniger ist es veranlaßt, eine literarische Abhängigkeit des Papias von Quadratus oder des Quadratus von Papias anzunehmen.

1) Eus. III, 39, 9 *ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς* (Philippus und seine Töchter) *ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν παρὰ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. Νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ.* Da Eusebius nur eine derartige Geschichte bei Papias gefunden zu haben scheint, so wird sie identisch sein mit dem, was jene Epitome (de Boor p. 170) von Papias berichtet *ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν.* Es handelt sich nicht um eine von Christus vollzogene Todtenerweckung; von den Fällen dieser Art handelt der Epitomator erst in dem folgenden Excerpt; s. vorige Anm. Eusebius meint offenbar eine solche, welche erst in späterer apostolischer Zeit sich zugetragen hat. Das würde gelten, selbst wenn man *κατ' αὐτόν* auf Philippus beziehen wollte, was stilistisch sehr hart wäre. Wahrscheinlicher bezieht es sich auf Papias. Dies verträgt sich sehr wohl damit, daß Papias die Geschichte von den Töchtern des Philippus gehört hat; denn es ist ja nicht gesagt, daß die Geschichte in seinem Beisein, sondern daß sie zu seinen Lebzeiten sich zugetragen. Wir haben hier ein Beispiel für die in der Vorrede erwähnten indirekten Beziehungen des Papias zum Apostelkreis, zu welchem er doch daneben auch direkte Beziehungen gehabt hat. Fällt das Ereignis aber in die Lebenszeit des Papias, so kann der Sohn der auferweckten Frau nicht der AG. 13, 1 erwähnte antiochenische Lehrer, der Milchbruder des Herodes Antipas, gewesen sein.

2) Eus. III, 39, 9 unmittelbar hinter der vorigen Geschichte; in der Epitome S. 170, welche eine von Eusebius unabhängige und lebensvollere Darstellung gibt und ausdrücklich die Töchter des Philippus als die Gewährsleute des Papias bezeichnet, folgt dies auf die Auferweckungsgeschichte.

3) Nach einer Hs der Chronik des Georgius Monachus oder Hamartolus und nach der Epitome S. 170. Darüber s. Beil. XV, 1.

4) Hierüber mehr im nächsten Kapitel; ebenso über andere zweifelhaftere Excerpte aus Papias. — Ein seit Grabe oft wiederholtes lateinisches Fragment über die Marien des NT's stammt aus dem Lexikon eines Papias des 11. Jahrhunderts, wie wohl zuerst Lightfoot, Epistle to

Aber alles dies muß dem Hauptgegenstand und dem wesentlichen Zweck des Werks, der Auslegung der Aussprüche Jesu untergeordnet gewesen sein. Es gehört auch nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, wie diese Mittheilungen dem bezeichneten Zweck dienten. Zur Bestätigung und Erläuterung eines Spruchs wie Mt. 11, 5 oder Jo. 5, 21 konnte das dienen, was Papias von dem langen Fortleben der durch Jesus auferweckten Todten glaubte bezeugen zu können, sowie die Geschichte von einer Todtenerweckung in späterer apostolischer Zeit. Für einen Spruch wie Lc. 11, 19 gab es keine bessere Bestätigung als die Geschichte von Justus Barsabas[1]. Die Erzählung von der Ehebrecherin war eine treffliche Erläuterung von Worten wie die in Jo. 7, 24 oder Jo. 8, 15, in deren nächster Nähe sie auch von Abschreibern des 4. Ev. mit Vorliebe angebracht worden ist. Wie die phantasiereiche Rede des Herrn von der Verklärung der Natur im Reich der Herrlichkeit anderen Herrenworten, deren Auslegung es galt, zur Bestätigung und Erläuterung diente, kann uns Irenäus in eben jenem Kapitel veranschaulichen, worin er sich sowohl auf das Werk des Papias als auf die mündlichen Mittheilungen seiner Senioren, der Zeitgenossen und Landsleute des Papias für jenes außerkanonische Herrenwort beruft. Auf kanonische Worte Jesu gründet Irenäus die Lehre, daß das zukünftige Reich Christi auf Erden seine Stätte haben werde; aber für die Ausführung des Gedankens, daß dann auch die Natur erneuert, befreit und über ihren dermaligen Zustand hinaus verherrlicht sein werde, verwerthet er die außerkanonische Überlieferung[2]. Warum sollen es die Senioren in ihren Vorträgen und Papias in seinem Werk nicht ebenso gemacht haben? Damit habe ich schon die Frage berührt, was Papias eigentlich zum Gegenstand seiner Auslegung gemacht, und woher er es genommen hat.

---

the Galatians (1865 p. 259 f., Edit. 4 p. 266), und dann wieder unabhängig von diesem Hofstede de Groot, Basilides (1868) S. 112 f. nachgewiesen hat.

1) Noch bequemer wäre Mr. 16, 18, wenn man annehmen dürfte, daß Papias dies Stück gekannt habe.

2) Iren. V, 33, 1—4. In dem ganzen Abschnitt von V, 30, 1 bis zu dem abgerissenen Schluß des Werkes ist schwer zu entscheiden, was dem Irenäus und was den 30, 1; 33, 3; 36, 2 citirten Apostelschülern angehört.

Als Gegenstand seiner Auslegung bezeichnet Papias im Titel seines Werks nicht wie Basilides und Andere nach ihm das Ev. oder die Evv., überhaupt nicht ein Buch oder mehrere solche, sondern die göttlichen Aussprüche des Herrn, die Worte Jesu. Nach altem und gemeinem Sprachgebrauch bezeichnet *τὰ λόγια* mit und ohne dem Zusatz *τοῦ θεοῦ* (*τῶν θεῶν*) als Synonymon von *οἱ χρησμοί* die Wortoffenbarungen der Gottheit, die Orakel [1]. Da nun diese Offenbarungen für die Juden schon in sehr früher Zeit, und für die Christen von Anfang an wenigstens die vorchristlichen Offenbarungen in schriftlicher Form vorlagen, und da die Schriften, in welchen diese Wortoffenbarungen mit den Thatoffenbarungen Gottes verbunden zu finden waren, den Christen wie den Juden als Gottes Wort an die Gemeinde galten, so war es ganz natürlich, daß Juden und Christen die hl. Schriften des AT's *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* nannten [2], und daß spätere Christen diesen Namen auch auf die ntl. Schriften ausdehnten. Durch die Propheten und Apostel, deren Worte man nicht anders als durch Vermittlung ihrer Schriften vernahm, also durch diese Schriften redete Gott zu seiner Gemeinde. Es wäre auch nicht undenkbar, daß man die Schriften beider Testamente in dem gleichen Sinne wie *γραφαὶ κυριακαί* auch *λόγια κυριακά* genannt hätte [3]. Aber Papias kann den Ausdruck weder im Titel, noch in irgend einem erhaltenen Fragment seines Werks so gemeint haben. Eine Auslegung der Herrenschriften, d. h. der gesamten

1) Um sich als Propheten zu charakterisiren, bezeichnet sich Bileam Num. 24, 4 unter anderem als *ἀκούων λόγια (θεοῦ) ἰσχυροῦ*.

2) So wohl schon in manchen jüngeren Stücken des AT's wie Ps. 119, 148. 158. 162. 169. 170; nicht selten bei Philo z. B. de profugis 11 in Bezug auf eine historische Aussage der Genesis über Kain: *καὶ λόγιον ἐστιν ἐπ' αὐτῷ χρησθὲν τοιοῦτον κτλ.*, vita Mos. III, 8 von den Gesetzestafeln in der Bundeslade *τὰ χρησθέντα λόγια*, ibid. III, 23 vom ganzen Pentateuch. An keiner der ntl. Stellen (Rom. 3, 2; Hbr. 5, 12; 1 Petr. 4, 11; AG. 7, 38) ist die Beziehung auf das geschriebene Gotteswort deutlich und unbestritten. Dagegen Clem. I Kor. 53, 1 (cf. 62, 3) *τὰς ἱερὰς γραφὰς = τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* = AT. Clem. strom. I, 124 von der Wiederherstellung der atl. Schriften durch Esra *ὁ τῶν θεοπνεύστων ἀναγνωρισμὸς καὶ ἀνακαινισμὸς λογίων*.

3) Über *γραφαὶ κυριακαί* s. oben S. 97 f. Gelegentliche Substitution von *λόγια κυριακά* hätte um so näher gelegen, als an atl. Stellen, welche man auf die Bibel anwandte, wie Ps. 12, 7 (*τὰ λόγια κυρίου λόγια ἁγνά*) der Jahvename durch artikelloses *κύριος* wiedergegeben war.

Bibel hat sein Werk nach allem, was wir darüber hören, nicht dargeboten. Die Deutung aber des Ausdrucks speciell auf die Evv. entbehrt nicht nur jeden direkten Belegs aus der altkirchlichen Literatur [1], sondern auch der Analogie des in der That altkirchlichen Ausdrucks *γραφαὶ κυριακαί*, denn so hießen eben nicht die Evv., als die hauptsächlich von dem Herrn handelnden Schriften, sondern die sämtlichen biblischen Schriften, als deren Inspirator und wesentlicher Inhalt, oder als deren Princip nach dem muratorischen Fragment der Herr Christus galt. Beide Deutungen, sowohl die auf die Evv., als die auf die hl. Schriften überhaupt, sind auch unanwendbar auf die Aussagen des Papias über evangelische Arbeiten des Marcus und des Matthäus. Er kann von Matthäus doch nicht gesagt haben, daß er die Bibel, oder daß er die Evv. in hebräischer Sprache zusammengestellt oder verfaßt habe; und er kann von Marcus nicht verneint haben, daß er so geschrieben habe, wie Einer, der eine vollständige Zusammenstellung der Evv. oder der biblischen Schriften beabsichtigt. Es liegt vielmehr am Tage, daß in diesen beiden Fällen wie im Titel des Werks *λόγια κυριακά* oder *τὰ λόγια* den Stoff oder einen Stoff evangelischer Geschichtschreibung bezeichnet. Eben diesen und nicht die Bücher, in welchen er verarbeitet vorliegt, hat dann auch Papias als Gegenstand seiner Auslegung bezeichnet [2]. Nun ist es allerdings in der Natur der Sache

---

1) Zu dieser kann man jedenfalls den Bericht des Photius (Biblioth. cod. 228 ed. Bekker p. 248) über ein theologisches Sendschreiben des Ephraim von Antiochien (+ 545) nicht rechnen, worin Photius sagt *αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα*. Aber auch hier liegt doch offenbar nur eine ungenaue Bezeichnung sowohl der Evv. als der Briefe, der Apostelgeschichte und der Apokalypse nach dem für den betreffenden Fall wichtigsten Theil ihres Inhalts vor, ohne daß darum eine Veränderung des Wortbegriffs von *κυριακὰ λόγια* oder ein besonderer Sprachgebrauch anzunehmen ist.

2) Eine andere Bedeutung des Ausdrucks läßt sich bei den Akten ebensowenig nachweisen als eine Unterscheidung von *λόγια κυριακά* und *λόγια τοῦ κυρίου*. Über Pol. 7 s. oben S. 842 A. 1. — Just. dial. 18 *ἐπειδὴ γὰρ ἀνέγνως . . . τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα, οὐκ ἄτοπον νομίζω πεποιηκέναι, καὶ βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια πρὸς τοῖς προφητικοῖς ἐπιμνησθείς*. — Iren. I praef. bezeichnet als Objekt der valentinianischen Exegese *τὰ λόγια κυρίου*, *verba domini*, und spricht in

begründet, daß Papias die geschichtliche Einrahmung, ohne welche die meisten Aussprüche Jesu gar nicht überliefert werden konnten und unseres Wissens niemals überliefert worden sind, nicht unberücksichtigt lassen konnte. Wenn er Thatsachen der apostolischen Zeit als Belege und Illustrationen zu Worten Jesu herangezogen hat (S. 854 f.), so versteht sich von selbst, daß er die Thaten Jesu selbst und die sonstigen Ereignisse, in Zusammenhang mit welchen die einzelnen Worte Jesu gesprochen worden waren, gerade als Ausleger der Herrenworte in Betracht ziehen mußte. Es ist ferner unbestreitbar, daß er in seinem Bericht über das Buch des Marcus den Stoff desselben einmal mit dem vollständigeren Ausdruck bezeichnet „was Christus gesagt oder gethan hat", und gleich darauf mit dem abgekürzten „die Herren-

---

Bezug hierauf I, 8, 1 von *τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ σοφίᾳ* (al. *φαντασίᾳ*, lat. *ex iis quae aptant ex dominicis eloquiis male composito phantasmati*). Er weiß wohl und gibt selbst Beispiele davon, daß die Valentinianer nicht nur Worte, sondern auch Handlungen Jesu, und nicht nur Evangelisches, sondern auch Prophetisches und Apostolisches durch Auslegung ihrer Lehre dienstbar machen. Er unterscheidet in demselben Abschnitt (I, 8, 1) diese verschiedenen Elemente einigermaßen, aber doch ungenau genug (*ἤτοι παραβολὰς κυριακὰς ἢ ῥήσεις προφητικὰς ἢ λόγους ἀποστολικούς* cf. am Anfang des Paragraphen *τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν, ἣν οὔτε προφῆται ἐκήρυξαν οὔτε ὁ κύριος ἐδίδαξεν οὔτε ἀπόστολοι παρέδωκαν*). Er beschreibt am Schluß desselben Paragraphen diese auf die ganze Bibel sich erstreckende Exegese auch wieder mit den Worten *ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (d. h. die hl. Schriften beider Testamente). Daraus folgt aber ebensowenig, daß *τὰ κυριακὰ λόγια* gleichbedeutend mit *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* sei, als daß die Valentinianer nur Parabeln und nicht auch unbildliche Worte Jesu verdrehen, oder daß sie nur Worte und nicht auch Thaten Jesu zum Gegenstand ihrer Exegese machen. — Nach Clemens quis dives 3 soll man die Reichen, welche gläubige Christen werden in Bezug auf die strengen Worte Jesu über die Reichen beruhigen *μετὰ τῆς δεούσης ἐξηγήσεως τῶν λογίων τοῦ κυρίου.* — In den Akten der Thekla c. 1 müßte der Text erst nach den von mir in den Gött. gel. Anz. 1877 S. 1293—98 vorgetragenen Grundsätzen hergestellt werden. Es würde sich dann herausstellen, daß auch dort *τὰ λόγια κυρίου* nichts Anderes, als die Worte Jesu sind, wie sie Paulus beispielsweise in c. 5 f. reproducirt. — Cf. noch Acta Thomae ed. Bonnet p. 28, 21 *ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια.*

worte“ [1]. Daraus folgt aber nicht, daß ihm auch die Thaten Jesu als Worte des Herrn gegolten hätten, oder daß der Wortbegriff des Ausdrucks bei ihm die ganze ev. Geschichte umfasse. Diese sonderbare Redeweise hätte nur durch Vermittlung der Vorstellung von den Evv. als dem geschriebenen Gotteswort oder als den von Christus inspirirten hl. Schriften entstehen können. Mag nun Papias dieser Vorstellung sonst fähig gewesen sein, seinen Aussagen über Marcus und Matthäus liegt sie jedenfalls nicht zu Grunde; denn hier bezeichnet er mit (*τὰ*) *λόγια* (*κυριακά*) einen Stoff, welcher erst durch die in Rede stehende schriftstellerische Thätigkeit eines Marcus und Matthäus schriftliche Form gewinnt. Wir sehen vielmehr nur, daß das Absehen des Papias ganz überwiegend auf das richtige Verständnis der Worte Jesu ging. Unter dem Gesichtspunkt seines besonderen literarischen Zwecks, welcher möglicher Weise mit seinem theologischen Interesse überhaupt sich deckte, erschienen ihm daher die *λόγια κυριακά* als der Hauptinhalt des Marcusev., und die erwähnte *denominatio a potiori* ist durchaus natürlich. Das gleiche Verhältnis waltet ob in Bezug auf den secundären Bestandtheil seines Werks, die apostolischen Überlieferungen, welche mit der Auslegung der Herrenworte zu verbinden, er für unbedenklich hielt. Wenn er erklärt, er habe sich an diejenigen gehalten, welche die von dem Herrn selbst dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst, nämlich Christus, herrührenden Gebote im Gedächtnis tragen und in Erinnerung bringen, so sieht man: es ist ihm vornehmlich um das zu thun, was Jesus geboten und gelehrt hat. Aber aus den Fragmenten seines Buches sehen wir, daß er darum keineswegs ohne Interesse an dem Thatsächlichen

1) So kann man sagen, obwohl Ersteres in einer negativen Aussage über Mr. steht und Letzteres in einer Aussage, die sich zunächst auf die Erzählungen des Petrus bezieht. An dieser Stelle (Eus. h. e. III, 39, 15) ist *κυριακῶν . . λογίων* in den griechischen Hss. stärker bezeugt als *κυρ. λόγων*. Rufinus, welcher im Titel des Papias, wo *λογίων* allein bezeugt ist, *verborum dominicorum*, und an einer späteren Stelle, wo Eusebius selbst redet (§ 14 *τῶν τοῦ κυρίου λόγων* ohne Variante), *ex verbis domini* schreibt, hat hier (§ 15) *domini sermones* und läßt in dem Zeugnis über Matthäus *τὰ λόγια* ganz unübersetzt. Darnach läßt sich nichts entscheiden. Die textkritische Frage ist aber auch gleichgültig. Denn die Worte (*οἱ λόγοι*) des Herrn sind eo ipso Worte göttlicher Offenbarung (*λόγια*) s. oben S. 857 A. 2.

gewesen ist. Das einzige Herrenwort, von dem wir sicher wissen, daß Papias es mitgetheilt hat, hat er mit der Erzählung von einer Einrede des Verräthers Judas und einer dadurch veranlaßten Gegenrede Jesu begleitet. Die Geschichte von dem wegen schwerer Sünden vor Jesus verklagten Weibe enthielt, wenn sie mit Jo. 8, 1—11 identisch ist, nur sehr wenige Worte Jesu. Historischer Art ist fast Alles, was uns als Inhalt des papianischen Werks überliefert ist. Aber weil dies alles dem Zweck der Auslegung der Herrenworte diente oder doch dienen sollte, konnte Papias diesen so, wie er es gethan hat, im Titel ausdrücken. In welchem Maße er das Thatsächliche der ev. Überlieferung mit in den Kreis seiner exegetischen Erörterung gezogen haben mag, können wir nicht bestimmen. Dies wird sehr wesentlich von der Beschaffenheit der Quellen abgehangen haben, aus welchen er den Gegenstand seiner Auslegung geschöpft hat. Diese Frage aber ist gewissermaßen und theilweise schon in Vorstehendem beantwortet.

Der Umstand, daß Papias die Benutzung der theils unmittelbar theils mittelbar empfangenen apostolischen Überlieferungen für seinen exegetischen Zweck einer besonderen Rechtfertigung bedürftig hielt, und zumal die Art, wie er dieselbe rechtfertigt, enthält an sich den vollgültigen Beweis dafür, daß er den Hauptgegenstand seines Werks, die Herrenworte, deren Auslegung er im Titel verheißt, aus Schriften und zwar aus Schriften von anerkannter Glaubwürdigkeit geschöpft hat. Wenn er sagt, er werde kein Bedenken tragen, auch jene persönlichen Erinnerungen und nur mündlichen Überlieferungen mit der Auslegung der Herrenworte zu verbinden und in sein Werk aufzunehmen, so setzt er voraus, daß eben dies Anderen bedenklich erscheinen werde oder könne. Woher aber solche Bedenken, und woher überhaupt der Gegensatz, in welchem hier von mündlichen Überlieferungen geredet wird, wenn die Herrenworte selbst, zu deren Auslegung jene herangezogen wurden, gleichfalls nur auf dem Wege mündlicher Tradition dem Papias zugeflossen waren und nicht vielmehr ihm wie seinen Lesern in fester schriftlicher Form und in Urkunden vorlagen, welche in Bezug auf Zuverlässigkeit nach allgemeinem Urtheil die mündlich umlaufenden Traditionen weit überragten? Nur aus diesem Gegensatz erklärt sich die Umständlichkeit, mit welcher Papias sein Verfahren rechtfertigt. Dem Bedenken, daß das Gedächtnis auf dem langen

Wege von der Jugend bis zum Alter leicht Wesentliches verliere und Irriges in sich aufnehme, begegnet er mit der Versicherung, daß er gleich damals, als er mit Gliedern des Apostelkreises verkehrte, deren Mittheilungen seinem Gedächtnis genau eingeprägt habe. Gegenüber dem weiteren Bedenken, welches sich daraus ergab, daß sich damals Manche auf mündliche Überlieferungen vom Herrn her beriefen, welche unter solchem Aushängeschild offenbar unchristliche Lehren und, soweit es sich um Aussprüche Jesu selbst handelte, erdichtete *λόγια κυριακά* feilboten, verbürgt sich Papias ausdrücklich für die Wahrheit seiner derartigen Mittheilungen und rechtfertigt dieses Selbstzeugnis durch die Versicherung, daß er an jenen Verkündigern fremdartiger Gebote nie ein Gefallen gefunden, sondern an die echten Jünger Jesu sich gehalten und seine eigenen Erinnerungen an deren Belehrungen durch anhaltende und vielfältige Erkundigungen bei Solchen, welche gleichfalls Gelegenheit gehabt hatten, echte Jünger reden zu hören, ergänzt und controlirt habe. Mag Papias trotz aller dieser Versicherungen ein unzuverlässiger Zeuge apostolischer Überlieferungen sein, so sieht man jedenfalls, daß er sich der Pflicht gewissenhafter Prüfung bewußt war, und daß er sich alle Mühe geben mußte, die Aufzeichnung solcher Erinnerungen und Überlieferungen oder vielmehr die Verbindung derselben mit seiner Auslegung der Herrenworte zu rechtfertigen. Daß er dagegen die Herrenworte, deren Auslegung den wesentlichen Inhalt und Zweck seines Werks bildete, aus schriftlichen Quellen schöpfte, deren Benutzung zu solchem Zweck einer Rechtfertigung nicht bedurfte, ist um so gewisser, als sich unter den apostolischen Überlieferungen, deren Verwerthung er so umständlich rechtfertigt, ja auch einzelne *λόγια κυριακά* befanden. Die Benutzung der letzteren zum Zweck der Erläuterung der übrigen Herrenworte entgegenstehenden Bedenken gegenüber ausdrücklich und feierlich zu rechtfertigen, wäre sinnlos gewesen, wenn das ganze Objekt seiner Auslegung von gleich problematischer Art gewesen wäre.

Papias muß also die Herrenworte, die er auslegte, denjenigen Evv. entlehnt haben, welche zur Zeit der Abfassung seines Werks in der kleinasiatischen Kirche als die selbstverständlichen Hauptquellen aller evangelischen Kunde und als glaubwürdige Urkunden der Lehre und Geschichte Jesu anerkannt waren.

Es muß daher auf einem gründlichen Misverständnis beruhen,

wenn man dem Papias so oft eine Bücherfeindschaft nachgesagt hat, die ihn zu einem Verächter des geschriebenen Ev. gemacht hätte. Allerdings sagt er, daß er in einer durch den Zusammenhang näher bestimmten Beziehung den Gewinn, welchen er aus der mündlichen und persönlichen Belehrung schöpfen konnte, höher geschätzt habe, als das, was aus Büchern zu lernen war. Wer hieraus eine Abneigung gegen alle Bücher herausliest, macht den Papias, auch ganz abgesehen von dem, was sich uns gleich aus den ersten Worten desselben Fragments seiner Vorrede ergab, zu einem in seiner Zeit lächerlichen Sonderling. Sogut wie die Evv. wären auch die Schriften des AT's von ihm verächtlich bei Seite geschoben worden, ohne deren andächtige Lesung ein christlicher Gottesdienst doch niemals bestanden hat, und ohne deren reichliche, ja überreiche Deutung auf Christus und seine Geschichte die nachapostolische Predigt und kirchliche Lehre ebensowenig zu denken ist, als die apostolische. Zu einer Zeit, in welcher die Gemeindevorsteher in ihren kirchlichen Sendschreiben auswärtigen Gemeinden die Vertrautheit mit den hl. Schriften als hohes Lob anrechnen [1], wo die Prediger es als ihre Aufgabe bezeichnen, die Beherzigung des vorher vorgelesenen Schriftworts zu bewirken [2], und wo man den Aposteln den Grundsatz in den Mund legte: „Ohne Schrift sagen wir nichts“ [3], wäre ein Bischof, welcher alle Bücher für nutzlos und werthlos erklärte, ein Narr gewesen, den keine Gemeinde dulden konnte. Angesichts der Art, wie Polykarp, der Freund und Mitschüler des Papias, wie Ignatius und schon Clemens über die Briefe des Paulus sich geäußert haben, würde Papias dem gleichen Urtheil unterliegen, falls er auch nur alle apostolische Literatur geringschätzig behandelt hätte. Daß dem nicht so war, ergibt sich schon aus dem, was wir über seine Stellung zum ersten Brief des Petrus und dem ersten des Johannes, sowie zur Apokalypse hören und später zu erörtern haben. Daß er aber auch nicht ein grundsätzlicher Gegner gerade nur der evangelischen Literatur gewesen ist, beweisen seine Mittheilungen über eine evangelische Schrift des Marcus und eine ebensolche des Matthäus.

1) Clem. I Kor. 45, 1; 53, 1; 62, 3; Pol. ad Phil. 12, 1.
2) Clem. II Kor. 19, 1 cf. 14, 2 und oben S. 818 A. 3.
3) So in der „Predigt des Petrus“ nach Clem. strom. VI, 128.

In Bezug auf erstere theilt er ein Urtheil seines Lehrers, „des Alten“, mit, welches Papias seinerseits dann noch in breiterer Ausführung erläutert. Mag dabei immerhin die Bedeutung der Schrift des Marcus auf ein gewisses Maß beschränkt werden sollen, von Geringschätzung zeigt sich doch nur das Gegentheil. „Sorgfältig hat Marcus geschrieben“ urtheilte Johannes; „Marcus hat keinerlei Fehler begangen“ erklärt dessen Schüler Papias. Gegenüber von Bedenken, welche sich gegen die Darstellung des Marcus erhoben hatten, hat der Schüler wie der Lehrer das Buch dieses Evangelisten vertheidigt. Papias bekundet hier nicht nur ein Interesse an ev. Literatur überhaupt, sondern zeigt sich auch bemüht, Misverständnisse zu beseitigen, welche, aus Unkenntnis der Ursprungsverhältnisse eines einzelnen Ev. erwachsen, das Ansehen desselben schädigen konnten. Unter den Aposteln, nach deren Worten er sich bei jeder Gelegenheit erkundigt hatte, nahm Petrus die zweite Stelle ein. Auf die Lehrvorträge des Petrus aber als die Quelle oder eine Hauptquelle des Marcus führte Papias gewisse auffällige Eigentümlichkeiten der Darstellung dieses Evangelisten zurück. Wie sollte Papias die nach seinem Urtheil fehlerlose Darstellung der ev. Vorträge des Petrus durch Marcus verächtlich bei Seite haben liegen lassen, wo es galt, die Herrenworte auszulegen? Unter den Aposteln, nach deren Erzählungen über die Lehrthätigkeit des Herrn er sich zeitlebens so eifrig erkundigt hatte, nennt er auch den Matthäus. Er kennt und nennt aber auch ein schriftstellerisches Werk des Matthäus, welches, wenn nicht ausschließlich, dann doch hauptsächlich die Reden Jesu zum Inhalt hatte. Hätte Papias in dem Zusammenhang, aus welchem Eusebius einen kurzen Satz über die Sprache, in welcher Matthäus geschrieben, herausgerissen hat, die leiseste Andeutung eines Verdachts gegen die Echtheit der dem Matthäus zugeschriebenen Schrift ausgesprochen, so hätte Eusebius, welcher wahrlich keine parteiische Vorliebe für Papias hat, das nicht ungerügt lassen können. Auch die Stellung des Irenäus und der späteren orthodoxen Väter zum Werk des Papias schließt jeden Gedanken daran aus, daß dieser an den von ihm genannten Evv. des Matthäus und des Marcus oder an irgend einem Ev., welches den Namen eines der 4 kanonischen Evv. trug, eine Kritik mit negativem Ergebnis geübt habe. Widersinnig aber wäre es, daß derselbe Papias, welcher an die Apostelschüler,

welche ihm begegneten, unter anderem auch die Frage zu richten pflegte: „was hat Matthäus gesagt“, ein ev. Werk, von dem er ohne jede Andeutung eines Zweifels erklärt „Matthäus hat es geschrieben“, geringschätzig behandelt haben sollte. Hier redete ja Matthäus selbst, dort mußte Papias aus zweiter Hand nehmen, was Matthäus gesagt haben sollte. Er verschmähte nicht, was er auf letzterem Wege bekommen konnte; aber sein Ausdruck der Hochschätzung für solche mündliche Überlieferungen aus apostolischem Munde kann nicht zur Kehrseite haben eine Geringschätzung der ev. Schriften, welche nach seiner eigenen Überzeugung theils Apostel, theils treue Schüler von Aposteln aus der Erinnerung an deren Predigt aufgezeichnet hatten. Daß Papias in der That die Herrenworte, abgesehen von denjenigen, welche er ausdrücklich auf mündliche Überlieferung seiner Lehrer zurückgeführt hat, also diejenigen Herrenworte, welche den eigentlichen Gegenstand seiner Auslegung bildeten, aus Schriften und zwar aus den kanonischen Evv. geschöpft hat, ergibt sich auch aus der Behandlung, welche ihm Eusebius in dieser Beziehung angedeihen läßt. Dieser hat es an keiner Stelle seiner Kirchengeschichte nöthig gefunden, ausdrücklich zu bemerken, daß dieser oder jener alte Schriftsteller die 4 kanonischen Evv. gebraucht habe, weil sich das für ihn von selbst verstand. Wenn er dagegen bei einem Alten ein außerkanonisches ev. Citat findet, hebt er dies als Merkwürdigkeit hervor [1]. Bei Papias wird er also außer den von ihm nambaft gemachten oder doch im allgemeinen charakterisirten Paradosen nichts gefunden haben, was in auffälliger Weise von dem kanonischen Wortlaut der Herrenworte abwich. Wie aber wäre diese durchgängige Congruenz mit dem kanonischen Text in einem umfangreichen, eigens der Auslegung der Herrenworte gewidmeten Werk zu erklären, wenn die darin ausgelegten Reden aus mündlicher Überlieferung oder aus anderen Evv. als denjenigen des Eusebius geschöpft waren?

Papias hat aber auch nicht gesagt, daß er jetzt und überhaupt mündliche Überlieferung höher schätze, als Bücher, son-

1) Noch kurz vor dem Kapitel über Papias hatte Eusebius III, 36, 11 ein apokryphes Citat des Ignatius ad Smyrn. 3 vollständig mitgetheilt und seine Unwissenheit über die Herkunft desselben bekannt. Cf. die Mittheilung über Hegesippus IV, 22, 7. Nur unbedeutendere Abweichungen, wie die bei Justin, hat Eusebius übergangen.

dern im Zusammenhang der Rechtfertigung seiner Benutzung der eigenen Erinnerungen und fremder Mittheilungen über das, was die persönlichen Jünger Jesu über dessen Lehren zu sagen wußten, und im Zusammenhang der Beschreibung seiner hierauf gerichteten Forschungen spricht er den Satz aus, den man so oft misverstanden hat. Bei diesen der Vergangenheit angehörigen Forschungen sei er von der Annahme ausgegangen, das, was von lebendiger und noch auf Erden weilender Stimme zu empfangen sei, bringe ihm größern Gewinn, als das, was aus den Büchern zu holen sei [1]. Das gilt vor allem von der Zeit, in welcher der Eine oder Andere der persönlichen Jünger Jesu am Leben war; aber auch noch von der späteren Zeit, in welcher Papias seine persönlichen Erinnerungen nur noch durch Erkundigungen bei Apostelschülern ergänzen und an deren persönlichem Zeugnis prüfen konnte. Die lebendige Person, die man aufs Gewissen fragen kann, was sie gehört und gesehen hat, ist ein zuverlässigerer Zeuge, als das Buch, auf dessen geduldige Blätter der Lügner schreiben kann, was er will. Was für Bücher gemeint seien, ergibt sich aus dem Gegensatz und ganzen Zusammenhang. Es müssen vor allem solche Bücher sein, aus welchen Papias für seine Auslegung der Herrenworte an sich ebensogut wie aus der direkt oder indirekt empfangenen mündlichen Lehre der Apostel hätte Belehrung schöpfen können, sei es nun, daß darin Worte und Thaten Jesu berichtet waren, welche in den Hauptquellen des Papias nicht enthalten waren,

1) Angesichts des bekannten *scripta littera manet* erscheint die Verbindung *τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης* zumal im Gegensatz zu *τὰ ἐκ τῶν βιβλίων* auf den ersten Blick sonderbar. Die *viva vox*, die mündliche Überlieferung, auf welche sich die Gnostiker gegenüber der hl. Schrift beriefen (Iren III, 2, 1), ist an sich ja keineswegs eine bleibende; beständig wechseln und rasch genug verschwinden die einzelnen Subjekte, die redenden Träger solcher Lehre und Überlieferung. Also bringt *μενούσης* ein keineswegs selbstverständliches Attribut der *ζῶσα φωνή*, es bestimmt vielmehr den Sinn dieses Ausdrucks dahin näher, daß die hörbare Rede eines noch lebenden und auf Erden weilenden Menschen gemeint sei im Gegensatz zu den Büchern, deren Verfasser man beim Lesen nicht zur Rede stellen kann, und in welchen auf das angebliche Zeugnis längst verstorbener Leute hin alles Mögliche berichtet sein kann. Für diesen Gebrauch von *μένειν* cf. 1 Kor. 15, 6; Philipp. 1, 25; Jo. 21, 22, auch das *παραμένειν* mit und ohne Dativ der Person Philipp. 1, 25; Iren. haer. II, 22, 5; II, 32, 4; III, 3, 4 (zweimal).

aber zur Illustration der von ihm auszulegenden Herrenworte geeignet scheinen konnten, sei es, daß sie geradezu Auslegungen einzelner Aussprüche Jesu enthielten. Ferner hat Papias die apostolischen Überlieferungen, welche er für die Auslegung der Herrenworte zu verwerthen für recht hält, in Gegensatz zu den Aussagen solcher Leute gestellt, welche sehr wortreich sind, aber Irriges lehren, und welche statt der wirklich von Jesus seinen Gläubigen gegebenen Gebote solche Gebote in Erinnerung haben und bringen, welche auf dem Gebiete des Christentums und der Kirche fremdartige Gewächse sind[1]. Dieser Gegensatz der zuverlässigen und rechtgläubigen Überlieferung gegen die unglaubwürdige und häretische braucht nicht schlechthin identisch zu sein mit dem Gegensatz der lebendigen Stimme und der Bücher; aber er wird in vielen Fällen damit zusammengefallen sein. Jenes Umdeuten der Herrenworte, worüber Polykarp zu klagen hatte (oben S. 842), ist früh in literarischer Form geübt worden. Wenn Papias unter Hadrian und vollends, wenn er, was ebensogut möglich ist, in den ersten Jahren des Antoninus Pius sein Werk schrieb, kann er sehr wohl von dem Ev. und dem weitläufigen Evangeliencommentar des Basilides Kunde gehabt haben. Basilides war Einer von denen, welche viel zu sagen wußten, welche unter Berufung auf apostolische Tradition fremdartige Gebote vortrugen und den in der Kirche allgemein als echt anerkannten Worten Jesu eine von den Vertretern des Kirchenglaubens verabscheute Wendung und Deutung gaben (oben S. 766–771). Älter als der Commentar des Basilides und alle christliche exegetische Literatur war aber auch mehr als eine jener Schriften apostolischen Namens, welche in der Kirche niemals eine allgemeine Anerkennung gefunden haben, wie die Paradosen oder das Ev. des Matthias und die Predigt des Petrus. Auch solche Schriften, welche mehr apostelgeschichtlichen als evangelischen Charakter an sich trugen, enthielten angeblich von Jesus gesprochene und von Aposteln weitergetragene *λόγια*[2]. Das gilt von der Predigt des Petrus, einiger-

1) S. die Worte oben S. 852 A. 1. Zu *τὰς ἀλλοτρίας ἐντολάς* cf. Ign Trall. 6, 1 *ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις κτλ.*, Philad. 3, 3 *ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ*, Rom. inscr. *ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) . . . ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος.* Auch *ξένος* Hbr. 13, 9 drückt den gleichen Gedanken aus.

2) Alles Nähere in Beil. IX und X.

maßen auch von den Akten der Thekla und des Paulus, in vollem Maße aber von den Apostelgeschichten des Leucius. Mag das zuletzt genannte Werk erst etwas später als dasjenige des Papias geschrieben sein, so dient es doch zur Kennzeichnung derjenigen Art von Literatur, gegen welche Papias sich mistrauisch und ablehnend verhielt. Das Wenige, was wir von der bezeichneten Literatur wissen, genügt völlig, um die Äußerung des Papias zu verstehen, ohne ihn in ganz unbegreifliche Selbstwidersprüche zu verwickeln.

Während die Reihen der Apostelschüler sich lichteten, und die mündliche Tradition über Christi und seiner Apostel Geschichte und Lehre von verdächtigen, meist namenlosen Männern schriftstellerisch verarbeitet und zum Theil im Gegensatz zu der Entwicklung der kirchlichen Lehre und Sitte verwerthet wurde, hielt der Apostelschüler und Bischof Papias es an der Zeit, unter fortlaufender Berufung auf seine der ersten christlichen Generation theils selbst angehörigen, theils nahegestandenen Gewährsleute [1] Erinnerungen und Überlieferungen zu sammeln, welche sonst in Gefahr gewesen wären, verloren zu gehen oder in trüber Mischung mit tendenziöser Dichtung einem der Kirche fremdartigen Geist zur Nahrung zu dienen. Ob und wie vielfach er dabei im einzelnen geirrt hat, würden wir vielleicht annähernd beurtheilen können, wenn sein Werk noch einmal ans Licht träte. Aber ein dreifaches sollte außer Frage bleiben: erstens daß von allen Schriftstellern der alten Kirche, durch welche uns außer denjenigen des NT's Überlieferungen über Christus und seine Apostel aufbewahrt sind, keiner in so günstiger Lage gewesen ist, der Wirklichkeit habhaft zu werden; ferner daß es ihm, wie schwach

1) Eus. h. e. III, 39, 7 sagt, daß Papias in seinem Werk unter oftmaliger namentlicher Anführung der ihm besonders nahestehenden Zeugen Johannes und Aristion deren Überlieferungen mittheile. Wesentlich dasselbe nochmals § 14. Die Berufung auf „den Presbyter" in Bezug auf Marcus ist uns in den eigenen Worten des Papias erhalten § 15. Für verschiedene Erzählungen hat er sich nach Eusebius § 9 und dem Epitomator (oben S. 855 A. 2) auf persönliche Mittheilungen der Töchter des Philippus berufen. Diese Genauigkeit der Quellenangabe im einzelnen entspricht dem Charakter der Forschungen des Papias, wie er sie in der Vorrede beschreibt, und bildet einen scharfen Gegensatz zu Allem, was wir von der, kurz gesagt, apokryphen evangelischen und apostelgeschichtlichen Literatur wissen.

seine Urtheilskraft gewesen sein mag, an redlichem Willen nicht gefehlt hat, die Wahrheit zu erfahren und fortzupflanzen; und drittens, daß er die ihm auf mündlichem Wege zugeflossenen Lehren und Traditionen nicht in einen Gegensatz zu den in der Gemeinde gebrauchten und im allgemeinen als zuverlässig anerkannten Urkunden der Geschichte und Lehre Christi und der Apostel, sondern vielmehr in den Dienst ihres rechten Verständnisses gestellt hat. In den wenigen Sätzen, die uns von Papias aufbewahrt sind, kommt das Wort „Evangelium“ nicht vor; aber es hat sich gezeigt, daß ihm und seiner kichlichen Umgebung das schriftliche Denkmal der Geschichte und insbesondere der Lehre Jesu nicht fehlte, welches seine Zeitgenossen „das Ev.“ nannten. Ob dies überall das gleiche war, ob es ein einziges Buch oder eine Mehrheit von solchen war, sagt dieser Name nicht. Vorausgesetzt aber, was sofort näher zu erörtern sein wird, daß es überall oder doch in den meisten Kreisen der Kirche mehrere Schriften evangelischen Charakters gab, welche neben einander gottesdienstlich gebraucht wurden und dadurch als zuverlässige Fundgruben der Lehre und Geschichte Jesu kirchlich anerkannt waren, so dient die Thatsache, daß in der nachapostolischen Literatur vor Justinus niemals der Plural *τὸ εὐαγγέλια*, aber zuweilen schon der Singular *τὸ εὐαγγέλιον* als Bezeichnung der fraglichen Urkunden vorkommt, der Annahme zur Bestätigung, daß diese singularische Bezeichnung der Gesamtheit kirchlich anerkannter ev. Schriften älter ist als jene pluralische Bezeichnung der einzelnen Bücher (oben S. 466 f. 478 f.). Das ist aber auch abgesehen von der dürftigen Statistik des Sprachgebrauchs, welche uns zur Verfügung steht, das Naturgemäße und allein Wahrscheinliche. Als man den Namen der frohen Botschaft von Christus und seinem Reiche von der mündlichen Predigt, welche ein Menschenalter lang ihr alleiniger Träger gewesen war, auf ein geschriebenes Wort übertrug[1],

1) Wann das zuerst einmal geschehen ist, können wir natürlich nicht nachweisen. Daß der Gebrauch erst um den Anfang des 2. Jahrhunderts sich befestigt und verbreitet hat, darf man annehmen (s. oben S. 842 f.). Vorstellungen wie die, daß Mr. die Niederschrift seines Ev. wie ein mittelalterlicher Schreiber mit einem *Incipit evangelium Jesu Christi* eröffnet und somit Mr. 1, 1 sein eigenes Buch „das Ev. (*τὸ εὐαγγέλιον*) Jesu Christi“ genannt habe (so z. B. noch B. Weiß, das Marcusev. 1872 S. 38), bedürfen keiner anderen Widerlegung als der hiermit gegebenen.

nannte man so billigerweise die Gesamtheit der Schriften, an welchen die Kirche eine bleibende Darstellung der geschichtlichen Erscheinung Christi, eine Vergegenwärtigung des „Fleisches Jesu“ (oben S. 844) besaß, und nicht eine einzelne Schrift, neben welcher es andere gab, von welchen das gleichfalls je an ihrem Theile galt. Es konnte nicht so bald vergessen werden, daß das Ev. Gottes und Christi im ursprünglichen Sinn des Wortes ein einziges war, neben welchem nur Karrikaturen desselben einen unberechtigten Anspruch auf den gleichen Namen erhoben. Diese Anschauung blieb herrschend, auch als die Predigt der Apostel verstummte und der Strom mündlicher Überlieferung evangelischen Gehalts theils im Sande, theils im Sumpfe zu verlaufen drohte, dafür aber Schriften gleichartigen Inhalts des Namens „Evangelium“ würdig befunden wurden.

4. Der Gebrauch der einzelnen Evangelien.

An die Beantwortung der Frage, welches Buch oder welche Bücher während der Jahre 90—125 in der Kirche „das Evangelium“ waren und genannt wurden, tritt der Leser, welcher den Ausführungen des 2. Buches zustimmend gefolgt ist, nicht mehr voraussetzungslos heran. Dieselben 4 Evv., welche am Ausgang des 2. Jahrhunderts im Umkreis der katholischen Kirche eine unbestrittene Alleinherrschaft behaupteten, fanden schon gegen die Mitte desselben Valentinus, Marcion und Justin in der wesentlich gleichen Geltung und lasen sie bereits in einem Text, welcher eine ziemlich lange Entwicklungsgeschichte hinter sich hatte und eine ebenso langjährige Vereinigung insbesondere der 3 ersten Evv. voraussetzte. Mit Basilides, welcher sein eigenes Ev. auf Grund der 4 Evv. der Kirche hergestellt hat, waren wir bereits in das erste Drittel des 2. Jahrhunderts, etwa in die Zeit, da Papias schrieb, hinaufgerückt. Daraus folgt mindestens dies, daß Papias mit jenen 4 Evv. nicht unbekannt gewesen sein kann, als er um 125 oder noch etwas später seine Auslegung der Herrensprüche ausarbeitete.

Die jetzt noch erforderliche Untersuchung mit Papias zu beginnen, empfiehlt sich erstlich darum, weil er von den Schriftstellern dieser Periode der Einzige ist, welcher uns von einzelnen ev. Schriften unter Nennung ihrer Verfasser etwas sagt[1]; und

1) Sieht man ab von den Bemerkungen Justins über „Erinnerungen

zweitens darum, weil er zwar als Schriftsteller am Ende der Periode steht, aber mit seiner persönlichen Erinnerung bis an den Anfang und vor den Anfang derselben hinaufreicht, theilweise auch mit seinen Nachrichten auf die Zeit, da noch Jünger Jesu lebten, zurückgreift. Die ganze Zeit, in welcher die am Abend seines Lebens bestehenden Zustände sich gebildet und befestigt haben müssen, hat Papias, an einem Brennpunkt des kirchlichen Lebens sitzend, miterlebt. In seine frühere Lebenszeit, in die letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts, reicht die Kunde über eine ev. Schrift des Marcus ihrem Kerne nach zurück, welche Eusebius zwar nicht vollständig, aber doch im Wortlaut aus Papias mitgetheilt hat [1]. Denn den Kern derselben bildet eine Aussage „des Presbyters", d. h., wie auch Eusebius offenbar verstanden hat, des Presbyters mit Namen Johannes, welcher neben Aristion der hauptsächliche Lehrer und Gewährsmann des Papias und wie Aristion ein persönlicher Jünger Jesu, also ein

des Petrus" = Ev. des Marcus (oben S. 512 f.) und von der Apologie sowie dem lat. Evangeliencommentar des Theophilus (ad Autol. II, 23; Forsch. II, 31), so steht Papias in der ganzen Literatur vor Irenäus, soweit uns ihr Wortlaut erhalten ist, in dieser Beziehung einzig da.

1) Eus. h. e. III, 39, 14 f. *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν*, *ἣν* (al. *ἣ*) *περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· „Μάρκος μέν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα". Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (v. l. *λόγων* s. oben S. 860 A. 1), *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Daß Eusebius unter *ὁ πρεσβύτερος* den Presbyter Johannes verstanden hat, ergibt sich daraus, daß er unmittelbar vorher in dem das Citat einleitenden Satz § 14, wie schon § 7, den „Presbyter Johannes" als den einen der beiden Gewährsmänner des Papias genannt hat. Während Eusebius im übrigen darauf verzichtet, die von diesen herrührenden *διηγήσεις* und *παραδόσεις* des Papias genauer, als er bis dahin schon gethan, mitzutheilen, erklärt er es für nöthig, dem bereits aus Papias Mitgetheilten doch noch eins, nämlich eine Paradosis über Mr. hinzuzufügen. Ein Beispiel der *παραδόσεις*, welche er dem Presbyter verdankte, ist also die *παράδοσις* über Mr. In jedem anderen Falle würde Eusebius ähnlich wie h. e. V, 8, 8 auf die nicht näher zu ermittelnde, hier erst auftauchende neue Persönlichkeit hingewiesen haben.

von Palästina in die Umgebung des Papias, nach Kleinasien übergesiedelter Christ der ersten Generation war. War er der Apostel Johannes, so führt uns dies in die Zeit von 70—100; aber zu einem anderen chronologischen Ergebnis gelangt man auch dann nicht, wenn er ein vom Apostel dieses Namens zu unterscheidender Namensvetter desselben sein sollte. Denn, will man dieser fragwürdigen Gestalt nicht eine noch seltenere Lebensdauer zuschreiben, als sie dem Apostel Johannes bezeugt ist, so kann er als persönlicher Jünger Jesu den Apostel Johannes kaum überlebt haben; und früher als um 70—100 kann Papias, der Genosse Polykarps und der Schriftsteller der hadrianischen Zeit, nicht wohl Schüler eines Anderen gewesen sein. In diese Zeit aber seines andauernden Schülerverhältnisses zu Johannes versetzt uns Papias durch die Worte, mit welchen das Excerpt des Eusebius beginnt. Unter manchem anderen, was der Alte seinen Schülern zu sagen pflegte [1], befand sich auch dieses Urtheil über die Schrift des Mr. Es ist allem Anschein nach eine Antwort, welche der Meister auf Anfragen seiner Schüler so oder ähnlich zu ertheilen pflegte, und zwar auf Anfragen, welche sich nicht nur auf diese eine Schrift bezogen; denn in der Antwort wird Mr. gegensätzlich hervorgehoben als der Eine, von welchem das gilt, was Johannes über ihn zu sagen pflegte. Aus der Antwort sehen wir, daß in der Umgebung des Johannes Fragen aufgetaucht waren in Bezug auf eine Schrift des Mr., welche Reden und Thaten Jesu zum Inhalt hatte, also in Bezug auf ein Ev.,

1) Da dem Griechen der späteren wie der klassischen Zeit die Aoriste *ἔλεξα* und *εἶπον* zur Verfügung standen, um das geschichtliche Ereignis einer einmaligen Aussage auszudrücken, und überdies eine solche auch wohl durch ein *ποτὲ* oder durch Angabe der Veranlassung als solche bezeichnet worden wäre, so ist an der eigentlichen Bedeutung des Imperfekts (Rufinus *narrabat*) nicht zu zweifeln. Es ist dasselbe Imperfekt, in welchem Irenäus (IV, 30, 1 *sicut et presbyter dicebat*; 31, 1 *de antiquis presbyter reficiebat nos et dicebat*; 32, 1 *huiusmodi . . . senior, apostolorum discipulus disputabat;* 28, 1 *ostendebant presbyteri*) und Clemens (s. die Zusammenstellung Forsch. III, 161 A. 1) die Erinnerungen an die mündlichen Vorträge und die Vortragsweise ihrer Lehrer, der *πρεσβύτεροι*, gewöhnlich mittheilen. Dahin würde auch das *ἔλεγον* (sc. *οἱ πρεσβύτεροι*) Eus. h. e. VI, 14, 6 gehören, wenn es echt ist. Mit Recht betont Birt, Das antike Buchwesen S. 483 den Sinn des gleichen *ἔλεγεν* in Bezug auf ein geflügeltes Wort des Kallimachus.

und zwar ein Ev., welches allgemein und so auch von Johannes als ein Werk des Mr. angesehen wurde; und nicht dies, ob Mr. es geschrieben habe, sondern wie Mr., der es bekanntlich geschrieben, dabei verfahren sei, war fraglich. Daß damit dasjenige Ev. gemeint sei, welches noch heute den Namen des Mr. trägt, hat man von jeher und immer als selbstverständlich angesehen[1], bis Schleiermacher seine verhängnisvolle Abhandlung „über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien“ herausgab[2]. Das Buch eines gewissen Mr., über welches Papias berichtet, sollte ebensowenig unser Marcusev. sein, als dasjenige des Matthäus, worüber er gleichfalls Nachricht gibt, unser Matthäusev. Das große Ansehen, welches Schleiermacher auf anderen Gebieten der Wissenschaft sich erworben hatte, erklärt es allein noch nicht, daß dieser Versuch des vielseitig begabten Mannes auf dem Gebiet der historischen Kritik so viel länger gläubige Verehrer gefunden hat, als andere Versuche desselben auf dem gleichen Gebiete. Der Grund davon liegt auch nicht darin, daß Schleiermacher als kritischer Geschichtsforscher in diesem Falle sich selbst übertroffen hätte, sondern darin, daß jene Auffassung den Ergebnissen der inneren Kritik der Evv., wie verschieden dieselben auch bei den einzelnen Nachfolgern Schleiermachers lauteten, entsprach oder doch nicht so im Wege stand, wie die ältere Meinung. Der einzige Grund, welchen Schleiermacher und seine Nachfolger für ihre Meinung geltend gemacht, und dessen Voraussetzung zu begründen, sie sich mehr

1) So vor allem Eusebius selbst (s. seine einleitenden Worte S. 871 A. 1, ferner demonstr. ev. III, 5, 89—95 und die Zusammenstellung des Papias mit Clemens h. e. II, 15), welcher auch das vor Augen hatte, was Papias, wie sein späteres ὡς ἔφην zeigt, schon vor dem uns erhaltenen Excerpt über den Evangelisten Mr. gesagt hatte. Das Gleiche gilt von Irenäus, welcher doch sicherlich nicht unabhängig von Papias, dessen Werk er gelesen und mit Hochachtung citirt hat, dem kirchlichen Ev. des Marcus die gleiche Stellung zu Petrus anweist (oben S. 156), welche der Presbyter bei Papias und Papias selbst der fraglichen Schrift des Mr. gegeben hatten. Und zwar thut es Irenäus unter zweimaliger Wiederholung des jedenfalls sehr eigentümlichen Ausdrucks (III, 1, 1; 10, 6), welchen der Presbyter nach Papias gebraucht hatte. Von den Neueren vor Schleiermacher seien erwähnt: R. Simon, Hist. crit. du Texte du N. Test. (1689) p. 104; J. D. Michaelis, Einl. 4 Aufl. (1788) S. 1052; Eichhorn, Einl. 2. Aufl. (1820) I, 590; Hug, Einl. 3. Aufl. (1826) II, 66.

2) Theol. Stud. u. Krit. Jahrgang 1832 S. 735—768.

oder weniger ernstlich bemüht haben, ist der, daß die Beschreibung, welche Papias oder sein Gewährsmann von den betreffenden Schriften gibt, auf die den Namen der gleichen Verfasser tragenden Evv. der Kirche nicht passe. Aber gesetzt, die übrigens sehr mannigfaltige Auslegung der Zeugnisse des Papias, welche jeder einzelne Anhänger jenes Urtheils demselben zu Grunde legt, wäre zweifellos richtig, so wäre doch dieses Argument allein, losgelöst von aller Erwägung der geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen Papias schrieb, sehr schwach. Oder soll es nur den modernen Gelehrten, und nicht einem Papias und einem Johannes gestattet gewesen sein, über eine wichtige Sache einmal minder Zutreffendes und sogar sehr Unpassendes zu sagen?

Der Johannes, dessen kurzes Urtheil Papias nachher noch des breiteren erläutert[1], sagte zunächst: „Marcus, der ein Dolmetscher des Petrus geworden (oder gewesen) ist, hat Alles,

1) Daß die Worte von *οὔτε γὰρ ἤκουσε* an (oben S. 871 A. 1) nicht mehr dem Johannes, sondern dem Papias angehören, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit schon aus dem *ὡς ἔφην*. Nähme hier Johannes auf eine frühere Äußerung Bezug, welche uns nicht erhalten ist, so wäre doch undenkbar, daß Papias diese Bezugnahme in seinen Bericht aufgenommen haben sollte, ohne die entsprechende frühere Aussage gleichfalls dem Leser mitgetheilt zu haben. Man müßte also annehmen, daß bei Papias vor den Worten „auch dieses sagte der Alte“ eine andere gleichfalls den Mr. betreffende Aussage des „Alten“ gestanden habe. Warum aber sollte Eusebius diese uns vorenthalten haben? Die von Papias aufbewahrte *παράδοσις* des Presbyters Johannes hatte er nicht als eine das Marcusev., sondern als eine den Evangelisten Mr. betreffende eingeführt, so daß die Worte, worauf sich *ὡς ἔφην* zurückbezieht, ganz dahin gehörten; und offenbar galten dem Eusebius die *ipsissima verba* des Presbyters Johannes sehr hoch. Hatte dagegen Papias seinerseits, vielleicht an einer ziemlich weit zurückliegenden Stelle seines Werks wesentlich das Gleiche gesagt, was er hier in wahrscheinlich kürzerer Fassung wiederholt, so hatte Eusebius keinen Anlaß, die frühere Stelle aufzusuchen. Auch das hier wiederkehrende papianische *κυριακὰ λόγια* und die gegen die knappe, vor Kürze fast dunkle Sprache des ersten Satzes abstechende Breite der folgenden Sätze zeigt, daß hier nicht Johannes, sondern Papias redet. Auch die abschließende Bemerkung des Eusebius (*ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου*) müßte sonderbar erscheinen, wenn Eusebius die letzten Sätze vorher für Worte des Presbyters Johannes und nicht des Papias selbst angesehen hätte.

dessen er sich erinnerte [1], sorgfältig (genau) geschrieben." Auch ohne die nachstehende Erläuterung des Papias, welche in der Hauptsache als authentische Interpretation der Worte seines Lehrers gelten muß, würde sich aus dem sofort zu dem Namen des Mr. hinzugefügten Participialsatz ergeben, daß es sich nicht um alle beliebigen Erinnerungen des Mr., und auch nicht um Erinnerungen desselben an Worte und Thaten Jesu handelt, deren Zeuge er selbst gewesen wäre, sondern um seine Erinnerungen an das, was er in seiner Lebensgemeinschaft mit Petrus erfahren hatte. Denn, wie immer man die Worte *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος* verstehen mag, so müssen sie ein Verhältnis des Mr. zu Petrus ausdrücken, wonach der Leser oder Hörer dieser Worte das sonst völlig beziehungslose *ἐμνημόνευσε* verstand. So andeutend und für den Unkundigen räthselhaft konnte man freilich nur zu Leuten reden, welche bereits wußten, daß der Evangelist Mr. kein persönlicher Jünger Jesu, dagegen aber ein Schüler und Lebensgefährte des Petrus gewesen war. Was Papias hierüber seinen Lesern ausdrücklich sagen oder hier wieder in Erinnerung bringen mußte, wußten die Hörer, zu welchen Johannes dies sagte, von selbst. Unter dieser Voraussetzung war seine Aussage wohl verständlich. Aber auch ohnedies ist durch den Wortlaut das Misverständnis ausgeschlossen, als ob Mr. nur Solches in sein Buch aufgenommen habe, was er sich erinnerte einst von Petrus gehört zu haben, so daß also die Vorträge des Petrus die einzige Quelle des Mr. gewesen wären. Es ist eben nur dies gesagt, daß er alles das, was er auf jenem Wege empfangen hatte, genau dargestellt habe. Daß auf diesem seiner schriftstellerischen Thätigkeit ertheilten Prädikat ein Nachdruck liegt, zeigt der gegensätzliche Fortgang der Rede. Es ist daher auch nicht das Objekt in der Art zu pressen, als ob damit gesagt sein sollte, Mr. habe nichts von

1) Gieseler, Histor. krit. Versuch. über die Entstehung der schriftl. Evv. (1818) S. 121 wollte hinter *ἀκριβῶς* interpungiren, was leicht zu widerlegen wäre. — Es ist ferner sicher, daß *ὅσα ἐμνημόνευσε* hier ebenso wie bei Papias (Eus. III, 39, 3) *ὅσα . . . καλῶς ἐμνημόνευσα* und auch § 15 *ὡς ἀπεμνημόνευσε* zu übersetzen ist, und nicht etwa „was er (als Schriftsteller) erwähnt hat". Aber der Sache nach kommt es doch, wie oben gezeigt wird, darauf hinaus, daß alles das im Buch des Mr. gemeint ist, was auf dessen Erinnerung an die Vorträge des Petrus zurückgeht.

dem, was er aus seinem Verkehr mit Petrus in der Erinnerung trug, ungeschrieben gelassen. Selbstverständlich ist die Beschränkung auf diejenigen Erinnerungen, welche er für seinen literarischen Zweck geeignet fand und daher in sein Buch aufzunehmen beliebte. Diese Erinnerungen aber hat er sämtlich genau, also treu und sorgfältig aufgezeichnet; oder mit anderen Worten, insoweit als seine Darstellung Aufzeichnung seiner Erinnerungen ist, ist sie auch eine genaue. Dies Lob ist ein unbedingtes, aber es ist beschränkt auf diejenigen Stoffe und Stücke im Buch des Mr., welche aus der Erinnerung an die Vorträge des Petrus geflossen sind, und nur innerhalb dieser Beschränkung ist es ein ebenso ausnahmsloses als unbedingt gültiges. Dem *ἀκριβῶς* tritt das *οὐ μέντοι τάξει* gegenüber, aber nicht dieses allein, als ob nun doch das in *ἀκριβῶς* enthaltene Lob selbst hinterdrein eingeschränkt, oder vielmehr wieder aufgehoben werden sollte. Denn eine Aufzeichnung von Erinnerungen, welcher es an der erforderlichen Ordnung fehlte, wäre eben keine sorgfältige und genaue, sondern eine nachlässige und ungenaue, sei es nun, daß das Gedächtnis des Schriftstellers ihn im Stich ließ, oder daß er es an der Treue fehlen ließ. Und selbst wenn man den Johannes einer so confusen Redeweise fähig halten wollte, würde es unbegreiflich bleiben, daß er ein neues, ganz unvorbereitetes Objekt der schriftstellerischen Thätigkeit des Mr. beifügte (*τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*), welches ebenso dem vorher genannten Objekt (*ὅσα ἐμνημόνευσε*) gegenübertritt, wie das zweite Urtheil (*οὐ μέντοι τάξει*) dem vorigen (*ἀκριβῶς*). Die Erinnerungen des Mr. an die Vorträge des Petrus betreffen freilich Reden und Thaten Jesu; sie decken sich aber keineswegs mit dem, was Jesus gesagt oder gethan hat. Jenes sind Einzelheiten, wie sie Petrus im Beisein des Mr. mitzutheilen veranlaßt war, und wie sie, selbstverständlich nur theilweise, im Gedächtnis des Mr. haften blieben; dieses ist die evangelische Geschichte selbst. Während also Mr. in Bezug auf jenes sorgfältig und genau verfahren ist, hat er doch keineswegs eine geordnete Darstellung der ev. Geschichte gegeben. Da es sich um einen historischen Bericht handelt, so kann die Ordnung, welche Johannes in dem Buch des Mr. in Bezug auf die Gesamtheit der Reden und Thaten Jesu vermißte, nichts anderes sein, als die dem wirklichen Gang der Ereignisse entsprechende, das Einzelne

richtig aneinander reihende und mit einander verknüpfende Darstellung. Die Verneinung solcher Ordnung ist nicht gleichbedeutend mit Verneinung der Vollständigkeit. Es ist auch ganz undenkbar, daß in so früher Zeit, wo man noch manche ungeschriebene Überlieferung von Christi Worten und Thaten erzählte und glaubte, Jemand einer einzelnen ev. Schrift, neben welcher überdies noch andere existirten, ausdrücklich die Vollständigkeit abgesprochen haben sollte. Das verstand sich zu sehr von selbst. Auch abgesehen von der noch unversiegten mündlichen Tradition wird doch, wie es in der vorhandenen Literatur zu sehen ist, von jeher jede ev. Schrift wenigstens Einiges enthalten haben, was in den anderen nicht zu lesen war. Unvollständig waren sie alle; und, nach der vorhandenen Literatur zu urtheilen, wird es auch in der möglicher Weise damals noch existirenden Literatur, welche wir nicht mehr besitzen, an offenbaren Zeichen der bewußten Unvollständigkeit jeder einzelnen Darstellung nicht gefehlt haben [2]. Selbst in viel späterer Zeit, als man wesentlich oder ausschließlich auf die 4 kanonischen Evv. angewiesen war, behauptete man nur mit selbstverständlicher Einschränkung, daß diese 4 Bücher insgesamt die ganze Geschichte und Lehre Jesu enthalten [3]. Von einem einzelnen dieser Bücher hat es niemals ein Verständiger behaupten können; es ist daher auch nicht anzunehmen, daß Johannes am Ausgang des 1. Jahrhunderts einen Anlaß hatte, dies ausdrücklich zu verneinen. Ob nun Johannes von dem Entwicklungsgang der ev. Geschichte und der Aufeinanderfolge der einzelnen Ereignisse eine richtige Vorstellung hatte, ob diese Vorstellung, wie man es von einem Jünger Jesu zunächst annehmen müßte, auf selbständiger Kunde

1) Mit gleichem Recht könnte man durch Verwechselung der Begriffe „alles das“ mit „nur das“ herausbringen, daß Papias nach seinen eigenen Worten (s. vorige Anm.) nur seine Erinnerungen an den persönlich empfangenen Unterricht der Presbyter in seinem Buch niedergelegt hätte, während er doch sagt, daß er auch Solches, was er von Schülern derselben empfangen hatte, aufgenommen habe, und daß alles dies nur eine Beigabe zu dem Hauptinhalt seines Werks, der Auslegung der auf ganz anderem Wege ihm zugekommenen Herrenworte bildete.

2) Cf. z. B Mt. 11, 21, wo auf große Wunderthaten in Chorazin und Bethsaida Bezug genommen wird, welche weder in diesem noch in einem andern Ev. erzählt sind. Ferner Mt 23, 37 (ποσάκις); Lc. 3, 18; Jo. 21, 25.

3) C. Murat. l. 20 Beil. I, 1, 7, s. auch oben S. 465 A. 1; S. 539 f. A. 4.

beruhte, oder ob ein anderes Ev., etwa dasjenige des Matthäus, oder dasjenige des Johannes, diese geschichtliche Anschauung des Presbyters beherrschte: diese Fragen mögen für jetzt ununtersucht bleiben. Genug, daß dieser Johannes sich ein Urtheil darüber zutraute, ob eine ev. Darstellung in Bezug auf Anordnung des Ganzen und Reihenfolge des Einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit entspreche oder nicht. Von der Schrift des Mr. hat er das verneint.

Es erübrigt nur noch die Frage, in welchem Sinne Johannes von Mr. gesagt hat, daß er ein Dolmetscher des Petrus gewesen oder geworden sei. Als selbstverständlich darf gelten, daß dies nicht eine beliebige biographische Notiz sein will. In einem so kurz gehaltenen Urtheil über die Schrift des Mr., welches Kenntnis der in Betracht kommenden äußeren Thatsachen, der schriftstellerischen Thätigkeit des Mr. und seines persönlichen Verhältnisses zu Petrus bei den Hörern voraussetzt, kann diese Angabe nur entweder eine kurze Erinnerung an das den Hörern bekannte Verhältnis des Mr. zu Petrus sein, auf Grund dessen Mr. in der Lage war, Manches aus treuer Erinnerung an Erzählungen des Petrus aufzuzeichnen, oder es muß dasjenige Verhältnis bezeichnen, in welches sich Mr. durch seine schriftstellerische Thätigkeit zu Petrus setzte. Ersteres ist schon sprachlich betrachtet, wenig wahrscheinlich [1], sachlich aber ganz unannehmbar. Denn gesetzt, Petrus hätte bei seiner Predigt an griechisch Redende eines Dolmetschers bedurft, und Mr. hätte ihm regelmäßig oder zeitweise dazu gedient, so wäre doch nicht der Umstand, daß Mr. Lehrvorträge des Petrus g e d o l m e t s c h t hatte, sondern die Thatsache, daß er oft Gelegenheit gehabt hatte, ev. Erzählungen aus dem Munde des Petrus zu h ö r e n, die Voraussetzung seiner schriftstellerischen Thätigkeit, wie sie Johannes charakterisirt. Dürfen wir bei diesem eine natürliche und vernünftige Redeweise voraussetzen, so würde er als Erklärungsgrund für den innigen

1) Man sollte dann *ὁ Πέτρου ἑρμ. γεγονώς* oder einen gleichwerthigen Relativsatz erwarten; cf. Irenäus über Papias bei Eus. III, 39, 1 *Παπίας ὁ* (dies nach überwiegender Bezeugung) *Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς . . . γεγονώς.* — Clem. strom. VII, 106 *ὁ Βασιλείδης κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τ ὸ ν Πέτρου ἑρμηνέα.* In Bezug auf die Wahl des Tempus cf. auch Eus. demonstr. III, 5, 89 *τούτου* (sc. *Πέτρου*) *Μάρκος γνώριμος καὶ φοιτητὴς γ ε γ ο ν ὼ ς ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις.*

Zusammenhang der Darstellung des Mr. mit den Vorträgen des Petrus nicht dies angeführt haben, daß er dessen Dragoman gewesen, sondern daß er diesem Apostel von Haus aus nahegestanden, ihm seine Bekehrung verdankt [1], oftmals seinen Erzählungen gelauscht und ihn etwa auch als Gehülfe und Dolmetscher manchmal auf seinen Predigtwanderungen begleitet habe. Aber die Annahme, daß die Urapostel und sonstigen Lehrer der palästinensischen Kirche in ihrem Verkehr mit Griechen innerhalb und außerhalb Palästinas eines Dolmetschers bedurft hätten, entbehrt auch aller Stütze in der älteren glaubhaften Überlieferung [2]. Ob der Jerusalemer Mr. für den Galiläer Petrus ein geeigneter Dolmetscher gewesen wäre, müßte sehr fraglich erscheinen. Das Allerunbegreiflichste aber wäre, daß von allen Aposteln nur Petrus es wäre, von dem berichtet wird, und zwar so, als ob sich das von diesem von selbst verstünde, daß er einen Dolmetscher mit sich geführt habe, nach Johannes und der katholischen Tradition den Mr., nach Basilides und seiner Schule den Glaucias (oben S. 878 A. 1). Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn der Lehrer des Papias den Mr. in Bezug auf seine schriftstellerische Thätigkeit selbst den Interpreten des Petrus genannt hat. Indem Mr. aufschrieb, was er aus dem Munde des Petrus gehört hatte, und indem er es durch Veröffentlichung seines Buchs weiteren Kreisen zugänglich machte, wurde er ein Dolmetscher des Petrus [3]; denn Solchen, welche die Predigt des Petrus entweder nie gehört hatten oder nicht mehr hören konnten, vermittelte er dessen Predigt und ev. Erzählungen. Nicht wesentlich anders werden es die Basilidianer gemeint haben, wenn sie, schwerlich ohne Wissen um die katholische Tradition von Mr., dem Interpreten des Petrus, den

1) Cf. AG. 12, 12; 1 Petri 5, 13, wobei zu bedenken ist, daß Papias diesen Brief kannte.

2) Man denke an Jo. 12, 20 f.; an die Tausende von Hellenisten in der ersten Gemeinde AG. 6, 1 cf. 2, 5—11. 41; an AG. 10; an die Briefe des Petrus, von denen jedenfalls der erste sehr früh in Kleinasien bekannt war u. s. w.

3) Diese Umkehrung des Satzverhältnisses soll keine Übersetzung sein, drückt aber die Meinung deutlicher aus, als eine wörtliche Übersetzung. Die sprachliche Berechtigung zu dieser Fassung des voraufgeschickten aoristischen Particips zum Hauptverb im Aorist steht außer Zweifel; cf. AG. 1, 24; Hbr. 2, 10.

Glaucias zu gleicher Zeit als Dolmetscher des Petrus und als Lehrer des Basilides bezeichneten. An eine Schrift des Glaucias ist wohl nicht zu denken, sondern indem er die Lehren der Geheimtradition, welche Petrus seinen vertrauten Schülern mitgetheilt hatte, wiederum seinen Schülern mittheilte, wurde er ein Dolmetscher des Petrus, ein Übermittler von dessen Kundgebungen an die, welche den Petrus entweder gar nicht, oder nicht so reichlich, wie Glaucias, gehört hatten, und besonders an das nachgeborene Geschlecht. So Mr. durch sein Buch [1].

Die gegebene Erklärung der Worte des Johannes wird durch die Erläuterung seines Schülers in allem wesentlichen bestätigt. Sie lautet: „Denn weder gehört hat er (Marcus) den Herrn, noch (als Jünger) ihn begleitet, später vielmehr, wie schon bemerkt,

1) So z. B. J. D. Michaelis, Einl. 4. Aufl. S. 1052; Fritzsche, Ev. Marci p. XXVI; Klostermann, Das Marcusev. nach seinem Quellenwerth S. 329. Der von Johannes für dieses Verhältnis gewählte und gewissermaßen geschaffene Ausdruck entspricht ebensosehr griechischer als jüdischer Denkweise. Dasselbe מֵלִיץ, welches Dolmetscher im eigentlichen Sinn heißt (Gen. 42, 23, LXX *ἑρμηνευτής*), bezeichnet auch den, welcher für einen Anderen das Wort führt (Hiob 33, 23, Targum פרקליטא im Sinn des aktiv gemeinten *παράκλητος* 1 Jo. 2, 1). Dem Griechen galten die Dichter und die Propheten als *ἑρμηνεῖς* und *ἑρμηνευταί* der Götter (Plato, Jon p. 543 E; Polit. p. 290 C). Hermes = Mercurius ist bekanntlich der *interpres divûm* im Sinne von *nuntius deorum* cf. statt der anderen Belege nur Philo leg. ad Caium 13 *προσήκει τὸν ἑρμηνέα καὶ προφήτην τῶν θεῶν, ἀφ' οὗ καὶ Ἑρμῆς προσωνόμασται, τὰ ἀγαθὰ διαγγέλλοντα . . . ποδωκύτατον εἶναι . . ἐπειδὴ τὰ λυσιτελῆ φθάνοντα εὐαγγελίζεσθαι προσήκει.* Auch auf die hl. Literatur der Christen ist der Begriff so angewandt worden, daß die Schriftsteller als Organe erscheinen, durch welche eine hinter ihnen stehende Auktorität zu Vielen redet, welche ihre Stimme nicht unmittelbar hören. Tatian, orat. 12 *τὰς θειοτάτας ἑρμηνείας, αἳ κατὰ χρόνον διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμέναι πάνυ θεοφιλεῖς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς πεποιήκασιν.* Dafür bald darauf *θειοτέρος τινὸς ἐκφωνήσεως λόγοι.* Nach Clemens protr. 87 gilt von Paulus als Briefschreiber *ἑρμηνεὺς γίνεται τῆς θείας φωνῆς.* Daß auch zwischen Mensch und Menschen Einer die Rolle des *interpres* in diesem Sinne spielen kann, versteht sich von selbst und wird durch AG. 14, 12 cf. Exod. 4, 14 ff. veranschaulicht. Für die Anwendung auf die Apostelschüler, welche theils schriftlich theils mündlich die Gedanken ihrer Lehrer einem größeren oder auch ferner stehenden Kreise übermitteln; s. folgende A.

den Petrus, welcher nach den (wechselnden praktischen) Bedürfnissen die Lehrvorträge einrichtete, aber nicht wie Einer, der eine geordnete Zusammenstellung der Herrensprüche veranstaltet. So hat denn Mr. durchaus keinen Fehler gemacht, indem er Einiges so, wie er sich erinnerte, schrieb; denn nur für Eins trug er Sorge, nicht irgend etwas von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder darin zu lügen". Hätte Papias in der uns fremdartigen Bezeichnung des Mr. als Dolmetschers des Petrus die historische Angabe gefunden, daß Mr. in der Begleitung des Petrus den Posten eines Dolmetschers innegehabt habe, so würde er dies auch nicht als für die Würdigung der Schrift des Mr. unwesentlich völlig bei Seite gelassen haben [1].

1) Es läßt sich schwerlich beweisen, daß irgend ein Kirchenvater, der die Tradition von dem Verhältnis des Marcusev. zu Petrus wiederholt hat, das Wort ἑρμηνευτής im eigentlichen Sinne von Dolmetscher aufgefaßt habe. Wie Irenäus, welcher es einmal mit *discipulus* (μαθητής), einmal mit *sectator* (ἀκόλουθος, παρηκολουθηκώς) verbindet (III, 1, 1; 10, 6) das Wort verstanden, läßt sich nicht mehr ermitteln. Tertullian scheint es richtig zu verstehen (c. Marc. IV, 5 *licet Marcus quod edidit* [sc. evangelium], *Petri affirmetur, cuius interpres Marcus*). Der ursprüngliche Sinn von *interpres* = *internuntius* entschuldigt die andeutende Kürze des Ausdrucks. Wo Clemens (Forsch. III, 72 f. 83), Origenes (bei Eus. VI, 25, 5), Eusebius (demonstr. III, 5, 88 [s. oben S. 878 A. 1] und § 95, dieser im engen Anschluß an Papias) und Epiphanius (haer. 51, 6) von dem Verhältnis des Marcusev. zu Petrus handeln, verschweigen sie den Titel ἑρμηνευτής. Hieronymus, der ihn wieder hervorsucht (v. ill. 1 und 8; ep. 120, 11 ad Hebidiam), zeigt an der letztgenannten Stelle ein gewisses Schwanken. Obwohl Paulus nicht nur ein vollkommener Schriftgelehrter, sondern auch (nach 1 Kor. 14, 18) Inhaber der Gnadengabe der Rede und der verschiedenen Sprachen gewesen, sei er doch nicht im Stande gewesen, die göttlichen Gedanken in würdigem griechischen Ausdruck darzulegen. *Habebat ergo Titum interpretem; sicut et beatus Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. Denique et duae epistolae, quae feruntur Petri stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum. Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Ergo et Paulus apostolus contristatur, quia praedicationis suae impraesentiarum fistulam organumque non invenerat* 2 Kor. 2, 13. Während die Einleitung darauf vorbereitet, das Wort *interpres* als „Dolmetscher, Übersetzer" zu verstehen, erhält es doch unversehens eine sehr andere Bedeutung. Titus hat nicht übersetzt, was Paulus in anderer Sprache vorgetragen hatte, sondern er hat als der im griechischen Ausdruck

Er berücksichtigt diese Angabe nur insofern, als in ihr, zusammengenommen mit dem *ὅσα ἐμνημόνευσεν* des Johannes, gesagt war, daß der Schatz der Erinnerungen, welche Mr. in seinem Buch niedergelegt hat, aus seinem Verhältnis zu Petrus stamme. Nicht als Dolmetscher, sondern als Schüler des Petrus und Hörer seiner Predigten charakterisirt er den Mr. Der von Papias ausdrücklich verneinte Gegensatz: ein ebensolches Verhältnis des Mr. zu Christus, ist indirekt auch durch Johannes verneint; denn ein Hörer und Begleiter des Herrn selbst wäre durch die Aufzeichnungen seiner Erinnerungen ein Dolmetscher Christi und nicht des Petrus geworden. Ferner hat sich Papias wohl gehütet, so, wie es Spätere thun, diese Abhängigkeit des Evangelisten Mr. von Petrus dahin zu übertreiben, daß Mr. überhaupt nichts Anderes, als die ev. Erzählungen und Predigten des Petrus aufgezeichnet habe. Er beschränkt vielmehr die in der Darstellungsweise des Mr. erkennbare Abhängigkeit von Petrus auf Einiges oder Manches in dessen Buch [1]. Es streitet nämlich ebensosehr gegen den Wortlaut dieser Aussage, als gegen die innere Wahrscheinlichkeit, daß Papias, der eifrige Sammler und Verehrer ungeschriebener ev. Traditionen, das als eine der Rechtfertigung bedürftige

Gewandtere im Sinn und Auftrag des Paulus das, was dieser weniger gut hätte ausdrücken können, ausgesprochen. Noch deutlicher wird dies bei Petrus. Mr. hat nicht mündlich oder schriftlich ins Griechische übersetzt, was Petrus hebräisch gesagt oder geschrieben hat, sondern Mr. hat geschrieben, was Petrus mündlich erzählt hat. Hieronymus meint auch schwerlich, daß Petrus seine Briefe hebräisch geschrieben oder hebräisch diktirt habe, sondern denkt sich das Verhältnis ähnlich wie Origenes (bei Eus. VI, 25, 13) dasjenige des Paulus zum Hebräerbrief. Im Auftrag und Sinn des Apostels hat ein des Griechischen kundigerer Gehülfe die Gedanken seines Lehrers zu Papier gebracht. Es erscheint beinah auffällig, daß Hieronymus selbst hier nicht an Silvanus 1 Petri 5, 12 erinnert. Sein Gedanke aber wird jedenfalls durch diese Erinnerung erläutert. Das sprachliche Moment tritt völlig in den Hintergrund, und in Bezug auf Mr. kommt Hieronymus trotz seiner schillernden Darstellung zu dem ursprünglichen Sinn seiner Bezeichnung als *Πέτρου ἑρμηνευτής* (oben S. 880 A. 1). Eben dadurch, daß er schriftlich aufzeichnete, was Petrus mündlich erzählte, ist Mr. dies geworden

1) S. in dem Citat S. 871 A. 1 die Worte *οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσε*. Daß *ἔνια* nach dem Sprachgebrauch (und der Etymologie) gar nicht heißt „nur Einiges“ im Gegensatz zu „Alles“, erinnerte mit vollem Recht Klostermann S. 333.

Eigentümlichkeit des Mr. hervorgehoben haben sollte, daß Mr. nur Einiges und nicht Alles geschrieben habe, was von Christus zu schreiben gewesen wäre. Dieses Objekt der Darstellung des Mr. (*ἔνια*) steht an tonloser Stelle, in der Mitte der Aussage, daß er es seiner Erinnerung entsprechend aufgezeichnet habe. Während also nur beiläufig als selbstverständliche Voraussetzung zu Tage tritt, was ebenso aus den Worten des Johannes sich ergab, daß Manches, aber keineswegs Alles, was Marcus geschrieben, aus seiner Erinnerung an die Erzählungen des Petrus geflossen sei, wird dagegen förmlich ausgesagt, daß er dies in einer seiner Erinnerung entsprechenden Weise dargestellt habe. Und eben dies wird gerechtfertigt. Damit daß Mr. dies that, hat er kein Unrecht gethan, und in der Art, wie er es that, hat er keinen Fehler begangen [1]. An sich bedürfte natürlich treue Wiedergabe der Erinnerungen an die Vorträge eines Apostels keiner Rechtfertigung. Nur deshalb bedarf sie in diesem Falle einer solchen, als damit der Mangel zusammenhängt, welchen man schon zu Lebzeiten des Johannes am Buch des Mr. gefunden hatte. Es war der Mangel einer den Gang der Ereignisse klar wiederspiegelnden, chronologisch geordneten Darstellung der ev. Geschichte. Soweit Mr. aus Erinnerung an Vorträge des Petrus schrieb, ergibt sich nach Papias der erwähnte Mangel aus der Beschaffenheit jener Vorträge selbst. Der Apostel, welcher in den Gemeindeversammlungen oder in der Missionspredigt von Jesus erzählte, hatte nicht die Aufgabe des historischen Schriftstellers [2], welcher eine den Zusammenhang der ev.

1) Beides zugleich wird *οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος* bedeuten. An sich könnte dies ein nur stark ausgedrücktes *οὐχ ἥμαρτεν* sein, und diesen Werth hat es zunächst in Bezug auf den nächstfolgenden Participialsatz (s. vorige Anm.). Aber die weiter folgende Erläuterung (*ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*) zeigt, daß Papias zugleich sagen wollte, Mr. habe sich bei der Ausführung seines an sich berechtigten Unternehmens auch im einzelnen keinen Fehler zu Schulden kommen lassen, sei es durch Nachlässigkeit, sei es durch Unredlichkeit. — Zum Ausdruck cf. Polyb. III, 59, 1 *οὐχ εἴ τι παρέλιπον οἱ συγγραφεῖς ἢ διήμαρτον, ἐπιτιμᾶν αὐτοῖς ἄξιον.*

2) An sich liegt in *σύνταξιν ποιεῖσθαι* natürlich nicht die chronologische Anordnung ausgedrückt, sondern nur die schriftstellerische Thätigkeit, deren Ergebnis ein *σύνταγμα* heißt. Cf. Just. apol. I, 1 *τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι* mit der Note von Otto.

Geschichte darstellende Erzählung zu geben hat, wenn er es vermag; sondern die Aufgabe des Religionslehrers. Er erzählte heute dieses, morgen jenes, und verknüpfte Thaten und Worte Jesu, welche nach Zeit und Ort von einander geschieden waren, und trennte wieder, was in Wirklichkeit verbunden gewesen war, je nachdem es der lehrhafte oder erbauliche Zweck seines Vortrags erforderte. Kein Wunder daher, daß die Darstellung des Mr., soweit sie von diesen Vorträgen abhängig ist, den gleichen Charakter zeigt. Papias hat also die Charakteristik, welche sein Lehrer vom Buch des Mr. gegeben hat, ganz ebenso verstanden, wie die Worte des Johannes vorhin gedeutet worden sind. Nicht die Unvollständigkeit, welche selbstverständlich ist, und nicht den Mangel an jeder vernünftigen Anordnung, welcher auch durch die Erinnerung an die Predigten des Petrus nicht entschuldigt wäre, sondern den Mangel an einer der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechenden Ordnung des Ganzen und Verknüpfung des Einzelnen war es, was man bei Mr. vermißte. Auch darin eignet sich Papias das Urtheil seines Lehrers vollkommen an, daß den Mr. in Bezug auf seine Wiedergabe von Erzählungen des Petrus keinerlei Tadel treffe. Nicht nur daß er Manches nach seiner Erinnerung an dieselben dargestellt hat, war wohlgethan von Einem, der keine unmittelbare Kunde von der ev. Geschichte besaß; er ist dabei auch genau verfahren, wie Johannes sagte, oder er hat sich, wie Papias es darstellt, mit Erfolg bemüht, diese Erinnerungen vollständig und, was noch wichtiger ist, wahrheitsgetreu darzustellen. Nur darin scheint Papias das Urtheil des Johannes ein wenig übertrieben zu haben, daß er die Vollständigkeit des Mr. in der Wiedergabe seiner Erinnerungen an die Vorträge des Paulus stärker betont, als das ὅσα ἐμνημόνευσεν des Johannes im Zusammenhang jenes Satzes ein Recht gibt.

Diejenigen, welche die Beziehung dieser Urtheile und Nachrichten des Johannes und des Papias auf unser Marcusev. bestritten, weil sie angeblich auf dieses nicht passen, haben sich erstlich in die üble Lage versetzt, daß sie hätten angeben müssen, welches denn die Anschauung vom wirklichen Entwicklungsgang der ev. Geschichte war, mit welcher Johannes der Jünger des Herrn, also Einer, der sie miterlebt hatte, das Buch des Mr. verglich, und deren richtige Wiedergabe er bei Marcus vermißte. Was sodann die positive Angabe des Johannes und des Papias

über die Abhängigkeit mancher Einzelerzählungen des Mr. von den Vorträgen des Petrus anlangt, so liegen in unserem 2 Ev. manche Anzeichen nicht nur dafür vor, daß der Verfasser Berichte eines Anderen und zwar eines Augenzeugen mit peinlicher Genauigkeit wiederzugeben bemüht war, sondern auch dafür, daß dieser Augenzeuge und Gewährsmann eben Petrus war[1]. Was dagegen geltend gemacht wird, ist im Grunde nur das dogmatische Vorurtheil, Petrus könne so wunderbare Dinge, wie sie in diesem Buche zu lesen sind, nicht erlebt und als seine Erlebnisse erzählt haben. Wenn ferner angenommen wurde, daß das ursprüngliche, von Mr. geschriebene, von Johannes und Papias beurtheilte Buch durch eine mehr oder weniger durchgreifende Umarbeitung desselben, nämlich durch unseren Mr., verdrängt worden und untergegangen sei, so hätte man sich doch ein wenig Mühe geben sollen, uns dies geschichtlich begreiflich zu machen. Wann und wo sollte die Unterschiebung geschehen sein? Jedenfalls nicht im Gesichtskreis des Papias und in der Zwischenzeit zwischen den Tagen, als Johannes seine Schüler über das Buch des Mr. aufklärte, und der Abfassungszeit des papianischen Werks. Wenn Papias das Urtheil seines Lehrers mittheilt und näher erläutert, so hat das zur unerläßlichen Voraussetzung, daß dasselbe Buch, welches, um Zahlen anzugeben, um das J. 90 ein Gegenstand lebhaften Interesses unter den asiatischen Christen in der Umgebung des Johannes gewesen war, um d. J. 125, vielleicht noch etwas später für Papias und seine Umgebung noch immer von großer Bedeutung war. Papias konnte so nicht schreiben, wie er geschrieben, wenn in seiner Umgebung inzwischen mit dem Buch des Mr. eine wesentliche Veränderung vorgenommen worden war, oder wenn er auch nur gehört hatte, daß in anderen kirchlichen Kreisen ein neuer Mr. an die Stelle des ursprünglichen und bis dahin in den asiatischen Gemeinden allein bekannten Mr. getreten war. Gesetzt aber, es wäre ohne Wissen des Papias etwa in dem fernen Rom inzwischen eine Neubearbeitung des Mr. entstanden, welche dann in den kirchlichen Evangelienkanon aufgenommen wurde, wie sollen wir es uns vorstellen, daß dieser neue Mr. in den asiatischen Gemeinden den Urmarcus,

1) Cf. besonders Klostermann a. a. O. 336 ff. „Bewährung der Angaben des Papias am 2. Ev.“

welcher dort noch um 125 allein bekannt war, erst nach dieser Zeit, vielleicht um 140 verdrängt habe? und, wenn das Unbegreifliche doch geschehen wäre, daß dann jede Kunde davon dem Irenäus entgangen wäre, welcher zu der Zeit, wo dies geschehen sein müßte, in jenen Gegenden unter den Augen der Alters- und Gesinnungsgenossen des Papias herangewachsen ist und doch nicht den geringsten Zweifel daran hegt, daß dasjenige Ev. des Mr., welches er in Händen hatte, nämlich das unsrige, die von Mr. im Anschluß an die Predigten des Petrus geschriebene Schrift sei? Zwischen Papias und Irenäus steht Justinus, welcher höchstens einige Jahre nach der Herausgabe des papianischen Werks in Ephesus die Grundlagen seiner kirchlichen Bildung gewonnen hat. Auch dieser kennt unseren Mr. als ein Werk, welches „Erinnerungen des Petrus" enthält, also seinem wesentlichen Inhalt nach auf Petrus zurückgeht (oben S. 510 f.); und er kennt es wahrscheinlich schon, wie sein Freund Tatian und Irenäus zweifellos, mit jenem unechten Anhang, wodurch man in früher Zeit dem unvollendet gebliebenen Ev. des Mr. einen schicklichen Abschluß zu geben versucht hat (oben S. 515). Steht fest, daß das Buch ursprünglich mit den Worten (16, 8) abbrach: „denn sie fürchteten sich", so haben wir daran auch eine Bürgschaft dafür, daß es wesentlich so, wie es aus der Feder des ersten Verfassers geflossen ist, in der Kirche fortgepflanzt wurde. Denn wäre das mit Mr. 16, 8 mitten in der spannendsten Erzählung, am Anfang der Auferstehungsgeschichte abbrechende Ev. das Werk eines Späteren, welcher das ursprüngliche Buch des Mr. umgearbeitet hat, so wäre schwer verständlich, wie ein so unvollständiges Buch den Urmr., nachdem dieser ein Menschenalter hindurch allein bekannt gewesen war, hätte verdrängen können, es sei denn, daß der Urmr. ebenso unpassend oder noch unpassender geschlossen hatte. Aber selbst dann noch wäre nicht verständlich, warum derjenige, welcher sich berechtigt glaubte, das Buch des Apostelschülers Mr. umzuarbeiten, nicht auch für einen passenden Schluß sorgte, oder, wenn er durch unbekannte Gründe daran gehindert wurde, warum seine Freunde sein Geschäft nicht zum Abschluß brachten, ehe sie den neuen Mr. in Umlauf setzten. Sehr begreiflich dagegen ist der unfertige Zustand unseres 2. Ev., wenn der erste Verfasser desselben durch Tod oder andere Umstände verhindert wurde es zu vollenden, diejenigen aber, welche es trotzdem der

Verbreitung in der Kirche werth erachteten, es für unerlaubt hielten, aus eigenen Mitteln das Fehlende zu ergänzen. Dies wurde erst später versucht. An dem unvollkommenen Erfolg aber, mit welchem die verschiedenen Versuche, dem ursprünglichen Mangel eines passenden Schlusses abzuhelfen, sich verbreitet haben, sehen wir zugleich, wie schwer es war, Bücher, welche einmal in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen waren, hinterdrein noch wesentlich umzugestalten.

Über den Ort und die Zeit, in welcher Mr. sein Ev. geschrieben, hat Papias in den bisher erörterten Sätzen unmittelbar nichts gesagt. Nur das darf man als sicher annehmen, daß er, wie auch sein Gewährsmann Johannes, zu wissen glaubte, Mr. habe erst nach dem Tode seines Lehrers Petrus geschrieben[1].

---

1) Irenäus, der Kenner des papianischen Werks, sagt III, 1, 1 *μετὰ δὲ τὴν τούτων* (des Paulus und Petrus) *ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν*. Daß *ἔξοδος* nicht eine in Bezug auf Petrus ganz unbezeugte Abreise der Apostel von Rom, sondern deren Tod bezeichne, darf als ausgemacht gelten; cf. 2 Petri 1, 15. Da Irenäus hier von der Herausgabe des 2. Ev. oder von der Einführung desselben in den kirchlichen Gebrauch redet, so widerspricht Clemens Al. dieser Angabe nicht geradezu, wenn er (bei Eus. h. e VI, 14, 5—7; Adumbrat. zu 1 Petri 5, 13 Forsch. III, 72. 83) nach Überlieferung seiner Lehrer berichtet, daß Mr. noch zu der Zeit, da Petrus in Rom predigte, von Hörern dieser Predigt gebeten worden sei, als ein langjähriger Schüler des Petrus dessen ev. Erzählungen aus der Erinnerung aufzuzeichnen, und daß Mr. daraufhin sein Buch geschrieben und es den Leuten, welche ihn darum gebeten, mitgetheilt habe. Wenn Clemens an der einen der angeführten Stellen hinzufügt, daß Petrus, als er dies erfahren habe, es weder verwehrt, noch dazu ermuntert habe, so kann sich das natürlich nur auf das Unternehmen des Mr., nicht auf das vollendete Werk beziehen. Noch zu Lebzeiten des Petrus hätte sich darnach Mr. an dies Werk gemacht, womit sich wohl vertrüge, daß er es erst nach dem Tode des Petrus vollendet und Anderen mitgetheilt hätte, zumal der römische Aufenthalt des Petrus auf alle Fälle nur ein kurzer gewesen sein kann. Im Gegensatz zu der authentischen Darstellung des Clemens trägt die Sage, wie sie Eusebius h. e. II, 15 unter beiläufiger Berufung auf Clemens und Papias gibt, entschieden apokryphen Charakter. In geradem Widerspruch gegen die ausdrückliche Angabe des Clemens sollte Petrus nicht nur an der Entstehung des Ev. seine Freude gehabt, sondern auch das vollendete Buch bestätigt und zur Vorlesung in den Gemeinden bestimmt haben. Das Bedürfnis, das 2. Ev. mit unmittelbar apostolischer Auktorität

Denn, wenn Petrus noch lebte, so war Mr. nicht lediglich auf seine Erinnerungen an das einst von Petrus Gehörte angewiesen, und die ängstliche Sorgfalt, mit welcher er sich um Vollständigkeit und Treue der Wiedergabe dieser Erinnerungen bemüht haben soll, wäre befremdlich. Selbst eine räumliche Trennung von Petrus wäre bei einem von Jugend auf dem Petrus so nahe stehenden und so vielgereisten Mann, wie Mr., kein ausreichender Erklärungsgrund hiefür. Die anerkannte Schwierigkeit und Wichtigkeit eines solchen schriftstellerischen Unternehmens, wie sie z. B. im Prolog des Lucas zum Ausdruck kommt, würde es ihm zur Pflicht gemacht haben, sich mit Petrus in Verbindung zu setzen, wenn dieser noch unter den Lebenden weilte. Nun aber hat sich Mr. nach uralter Überlieferung gerade in der letzten Lebenszeit des Petrus, während dessen kurzen Aufenthalts in Rom, in der Umgebung dieses Apostels aufgehalten und hat in Rom sein Ev. geschrieben. Papias selbst hat dies aller Wahrscheinlichkeit nach bezeugt[1]. Dann fehlte es dem Mr., solange

zu umkleiden, welches wir bei Irenäus, Clemens, Tertullian und dem murat. Fragmentisten noch nicht wahrnehmen, hat erst später diese Ausschmückung veranlaßt. Ob an der einfacheren Überlieferung bei Clemens etwas Wahres ist, was man mit der noch älteren Darstellung bei Johannes, Papias und Irenäus in der vorhin angedeuteten Weise auszugleichen hätte, will ich nicht entscheiden.

1) In die Wiedergabe jener apokryphen Sage (s. vorige Anm. und Forsch. III, 73) fügt Eusebius zuerst ein unbestimmtes φασίν ein. Darauf nach Abschluß der eigentlichen Erzählung: „Clemens hat im 6. Buch der Hypotyposen die Geschichte mitgetheilt; es stimmt aber mit seinem Zeugnis auch der Bischof von Hierapolis, Namens Papias überein.“ Endlich gibt er als Fortsetzung der Überlieferung und mit einem nochmaligen beiläufigen φασίν noch an, daß Mr. im ersten Brief des Petrus erwähnt sei, daß dieser Brief in Rom geschrieben und Rom unter Babylon 1 Petri 5, 13 zu verstehen sei. Da Eusebius sich hier auf Clemens für eine Überlieferung beruft, welche bei Clemens selbst eine wesentlich andere Gestalt hat, so ist auch fraglich, wofür Papias hier mit verantwortlich gemacht wird. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß Eusebius nur überhaupt die Abhängigkeit des Mr. von Petrus bei Papias gefunden und ihn daraufhin als Zeugen für die fragliche ἱστορία angerufen habe. Papias wird an der uns nicht erhaltenen Stelle, worauf er sich mit ὡς ἔφην beruft (s. oben S. 874 A. 1), wo er sich somit über das Verhältnis des Evangelisten Mr. zu Petrus ausgesprochen haben muß, auch irgend etwas mit jener ἱστορία Verwandtes über Zeit und Ort der Entstehung des Ev. des Mr. gesagt haben. Dazu kommt, daß Papias nach

Petrus lebte, nicht an Gelegenheit aus dieser besten Quelle zu schöpfen. Hat er aber in Rom nur aus seiner Erinnerung an die Vorträge des Petrus geschöpft, was er an Erzählungen des Petrus mittheilt, so muß das nach dem Tode des Petrus geschehen sein. Aber nicht lange nach demselben. Auch abgesehen von den alten Nachrichten, nach welchen Mr. noch zu Lebzeiten des Petrus und unter dem unmittelbaren Eindruck der Predigten des Petrus von Hörern derselben zur Abfassung seines Ev. gedrängt worden ist, und abgesehen von dem inneren Charakter des 2. Ev., bürgt dafür die Thatsache, daß noch vor dem Ausgang des 1. Jahrhunderts dies Ev. in Kleinasien als ein Werk des Mr. bekannt und ein Gegenstand der Gespräche zwischen dem Apostel Johannes und seinen Schülern war.

Auch über eine Schrift des Matthäus hat uns Eusebius eine Mittheilung des Papias aufbewahrt, ohne zu ahnen, daß sie Jemand auf ein anderes Buch als auf das kanonische Ev. *κατὰ Ματθαῖον* beziehen werde[1]. Hätte Papias diese Bemerkung über Mt. unmittelbar auf die über Mr. folgen lassen, was doch Eusebius wahrscheinlich nicht unausgedrückt gelassen hätte, so wüßten wir gewiß, daß hier ebenso wie in den letzten Sätzen über Mr. Papias selbst und nicht Johannes rede. Aber auch ohnedies fehlt jeder Anlaß zu der Annahme, daß dies Worte des Johannes seien, und jede ausreichende Erklärung dafür, daß Eusebius, wenn er es doch so bei Papias angegeben fand, dies verschwiegen hätte, während er dasselbe in Bezug auf Mr. mit

Eus. h. e. III, 39, 16 Stellen aus dem 1. Petrusbrief angeführt hat. Daß sich darunter 1 Petri 5, 13 befand, und von Papias *ad vocem* „Marcus und Petrus" verwerthet worden ist, ist um so wahrscheinlicher, als Clemens unter Babylon in 1 Petri 5, 13 keineswegs Rom verstanden hat (Forsch. III, 102). Somit wird in Bezug auf die allegorische Deutung dieses Namens Papias hinter dem *φασίν* stecken. Auf Gewißheit ist hier freilich für jetzt zu verzichten.

1) Hinter den die Mittheilung über Mr. abschließenden Worten (oben S. 871 A. 1) schreibt Eusebius *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται·* „*Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (v. l. *συνετάξατο*), *ἡρμήνευσε* (v. l. *ἑρμήνευσεν*) *δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς* (v. l. *ἠδύνατο*) *ἕκαστος*" Die eingeklammerten Varianten haben die geringere Beglaubigung für sich. Die Bevorzugung von *συνετάξατο* hängt bei Einigen mit dem verkehrten Streben zusammen, hier einen Gegensatz zu der Aussage des Papias über Mr., oder vielmehr über Petrus herauszubringen. Auch Rufin übersetzt *συνεγράψατο scripsit.*

den eigenen Worten des Papias mitgetheilt hat. Papias also sagt[1], wir wissen nicht, in welchem Zusammenhang: „Matthäus hat allerdings in hebräischer Sprache die Aussprüche geschrieben; es übersetzte dieselben aber ein Jeder sogut er's vermochte." Schon die Partikeln, durch welche die beiden Theile dieser Aussage zu einander in Verhältnis gesetzt sind, schließt jede Möglichkeit aus, die erste Hälfte der Aussage als unmittelbaren Gegensatz zu einer früheren Aussage über einen anderen ev. Schriftsteller aufzufassen. Da Papias nicht *ὁ δὲ Ματθαῖος*, auch nicht *ὁ μὲν Ματθαῖος* oder *Ματθαῖος μέν*, sondern *Ματθαῖος μὲν οὖν* mit folgendem *δέ* schreibt[2], so ist vielmehr anzunehmen, daß Papias schon von Mt. geredet hatte. Damit allein schon fallen die so lange beliebt gewesenen Versuche dahin, hier eine aus dem Gegensatz zu Mr. zu verstehende Charakteristik des Mt. zu finden. Während Mr. nicht in der Ordnung geschrieben und sein Gewährsmann Petrus nicht so erzählt hat, wie Einer, der eine förmliche Zusammenstellung der Herrenworte veranstaltet, sollte Mt. eine geordnete Zusammenstellung gegeben haben. Und während Mr. Worte und Thaten Jesu dargestellt hat, sollte sich Mt. ganz oder wesentlich auf die Reden Jesu beschränkt haben. Unhaltbar sind diese Deutungen aber auch abgesehen von der Misachtung der syntaktischen Einrahmung der Aussage über Mt. Von Mr. war vorher ja nicht verneint, daß er eine schriftliche Zusammenstellung der Reden Jesu gegeben habe, sondern daß er die ev. Geschichte in richtiger chronologischer Ordnung dargestellt habe; von Mt. aber ist letzteres weder in Bezug auf die ev. Geschichte, noch in Bezug auf ein einzelnes Element derselben behauptet. Das *συνεγράψατο*

1) Zu dem *εἴρηται* will Eusebius, da er es nicht nöthig findet, eine Näherbestimmung hinzuzufügen, dasselbe *τῷ Παπίᾳ* ergänzt haben, welches bei dem *ἱστόρηται* vorher steht.

2) Cf. Kühner, Ausf. Gramm. II², 710 f. Unmittelbar vorher hatte Eusebius mit einem *μὲν οὖν — δέ* von der abgeschlossenen Aussage des Papias über Mr. zu derjenigen über Mt. den Übergang gemacht, ein Gebrauch, für welchen Kühner Thuc. I, 15 anführt. Anders hier bei Papias, wo auch noch der durch *δέ* eingeleitete Gegensatz auf die Schrift des Mt. sich bezieht. Aber bei aller Mannigfaltigkeit der Anwendung von *μὲν οὖν — δέ* bleibt doch ausgeschlossen, daß durch *μὲν οὖν* und nicht durch ein hiezu gegensätzliches *δέ* der Übergang von einem Gegenstand der Erörterung zum andern gemacht würde.

oder auch *συνετάξατο* bezeichnet ja die Thätigkeit jedes beliebigen Schriftstellers, gleichviel ob er chronologisch richtig oder ungenau, ob er überhaupt ordentlich oder nachlässig, ob er vollständig oder unvollständig schreibt, wenn nur das Resultat seiner Thätigkeit eine *συγγραφή* oder ein *σύνταγμα*, eine *σύνταξις* ist. Dies gilt aber von Mr. ganz ebensogut wie von Mt. Ebenso wenig besteht ein logischer Gegensatz zwischen den Objekten der schriftstellerischen Thätigkeit des Mr. und des Mt. Von Mr. war gar nicht gesagt, daß er ebensowohl Thaten als Worte Jesu dargestellt habe, sondern unter Voraussetzung der bekannten Thatsache, daß dem so sei, war gesagt worden, daß er Worte und Thaten Jesu nicht in der richtigen Reihenfolge dargestellt habe. Es waren ferner von Johannes und Papias als ein Objekt, aber keineswegs als das ausschließliche Objekt der Darstellung des Mr. dessen Erinnerungen an die Erzählungen des Petrus bezeichnet. Im Gegensatz dazu hätte von Mt. gesagt werden können, daß Mt. seine Erinnerungen an die von ihm selbst gehörten Worte oder an die von ihm selbst geschauten Thaten Jesu aufgezeichnet habe. Aber es wird dies nicht gesagt. Endlich hat Papias im Verlauf seiner Erläuterung der Aussage seines Lehrers einmal beiläufig und indirekt *τὰ κυριακὰ λόγια* als den Gegenstand der Erzählungen des Petrus und somit auch der Darstellung des Mr. bezeichnet, natürlich ohne damit in Abrede stellen zu wollen, daß Petrus und Mr. auch von Thaten Jesu erzählt haben. Er nennt dort nur dasjenige Element aller mündlichen und schriftlichen ev. Erzählung, welches für ihn, den Ausleger der Reden des Herrn, von überragendem Gewicht war. Wie sollte er dann im Gegensatz zu Mr. das als etwas für Mt. Charakteristisches aufgefaßt haben wollen, daß dieser die Aussprüche des Herrn aufgezeichnet habe? Das hat allerdings Petrus nicht gethan, weil er überhaupt keine ev. Schrift abgefaßt hat; aber Mr. hat es gethan, sogut wie Mt. Was man als charakteristisch hervorheben will, pflegt man deutlich zu bezeichnen. Papias aber hat das Objekt der Schriftstellerei des Mt durch *τὰ λόγια* ohne *κυριακά* oder *τοῦ κυρίου* so kurz angedeutet, daß der wohlwollende Leser aus dem Zusammenhang, dessen Wortlaut wir nicht kennen, die ganz unerläßliche Näherbestimmung hinzu ergänzen muß. Nur um Aussprüche Jesu kann es sich handeln; diese aber könnten hier ebenso wie in der Erörterung über Mr. nur dann einen ausschließenden Gegensatz

zu den Thaten Jesu bilden, wenn dieser Gegensatz ausgesprochen wäre. Endlich hat Papias diesem Objekt die tonloseste Stelle des Satzes gegeben, und ein gleichfalls tonloses *αὐτά* in dem gegensätzlichen zweiten Theil der Aussage nimmt es ohne Veränderung seines Begriff wieder auf. Wer ebenso willig wie fähig ist, die geschriebene Rede nicht bloß stumm zu lesen, sondern auch ins Ohr aufzunehmen, muß sofort heraushören, daß aller Ton der Aussage auf dem Gegensatz der fremden Sprache, in welcher Mt. geschrieben hat, und des Dolmetschens, was dadurch nothwendig wurde, beruht. Papias hat seinen Lesern, die das ebensogut wußten, wie er, nicht sagen wollen, was Mt. geschrieben habe, sondern daß er seinen bekannten Stoff in hebräischer Sprache dargestellt habe. Während es darnach scheint, daß sein Buch für Alle, welche der Sprache unkundig waren, unbrauchbar gewesen sein müsse, tritt dem die Mittheilung gegenüber, daß das Bedürfnis einer Dolmetschung für anderssprachige, ohne Frage für griechisch redende Personen und Kreise in der That, wenn auch mit verschiedenem Erfolg befriedigt worden sei.

Wenn die innere Kritik unserer kanonischen Evv. zu dem Ergebnis führt, daß eine der verloren gegangenen Quellenschriften, aus welchen diese erwachsen sind, wesentlich eine Sammlung von Reden Jesu gewesen sei, so sollte die Kritik auch den Muth haben, auf eigenen Füßen zu stehen, statt aus dem Zeugnis des Papias eine Krücke zu machen; und sie sollte ihrer eigenen Entdeckung auch einen eigenen Namen geben, statt durch Misbrauch des beiläufig einmal von Papias gebrauchten, außerhalb des Zusammenhangs aber sinnlos unvollständigen Ausdrucks *τὰ λόγια* den Schein zu erwecken, als ob das der überlieferte Titel einer alten Schrift wäre. Kaum viel günstiger kann das Urtheil lauten über den Gebrauch, welchen man seit langem von der anderen Hälfte des papianischen Zeugnisses über Mt. gemacht hat.

Es hätte vor allem nie bezweifelt werden sollen, daß im Gegensatz zu der dem Papias und seinen Lesern fremden Sprache, in welcher Mt. geschrieben, *ἑρμηνεύειν* nichts Anderes bedeuten kann, als Übertragung des hebräischen Buchs in eine andere Sprache, und zwar, da Papias eine ausdrückliche Bezeichnung dieser anderen Sprache für überflüssig hielt, in das Griechische, in die Sprache des Papias und der meisten Christen

jener Zeit[1]. Eher schon konnte fraglich erscheinen, ob Papias hier von mündlicher oder schriftlicher Dolmetschung der Schrift des Mt. rede. Aber auch ganz abgesehen von den unlösbaren geschichtlichen Schwierigkeiten, welche die heute noch vorherrschende Meinung mit sich bringt, daß hier von einer Vielheit schriftlicher Übersetzungen die Rede sei, ist diese Auffassung schon sprachlich unhaltbar. Es müßte eben gesagt sein, was doch nicht dasteht, *πολλοὶ δ' αὐτὰ ἡρμήνευσαν* oder *ἑρμηνεῦσαι ἐπεχείρησαν*, woneben dann immer noch ein *ἕκαστος* vor oder hinter *ὡς ἦν δυνατός* Raum hätte[2]. Es heißt *ἕκαστος* nicht „jeder Beliebige“, so daß es zur Bezeichnung einer unbegrenzten Vielheit dienen könnte, sondern „jeder Einzelne“, so daß der Kreis, innerhalb dessen die distributive Bedeutung des Wortes gelten soll, entweder ausdrücklich angegeben, oder durch die Natur der Dinge bestimmt sein muß. Aber gesetzt, diese triviale Bemerkung wäre nicht so zweifellos richtig, wie sie ist, so müßte die Behauptung, daß in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des hebräischen Mt. und dieser Äußerung des Papias alle möglichen Leute sich darüber hergemacht haben, das hebräische Buch zu übersetzen, und so eine große Menge griechischer Übersetzungen entstanden sei, völlig unglaublich erscheinen. War denn Übersetzung eines hebräischen Buchs ein so leichtes Ding? Jahrhunderte lang hat die griechische Synagoge sich mit der einen Übersetzung der Septuaginta begnügt. Mehr als

1) Schleiermacher, der in der Aussage über Mr., worin überhaupt von Sprache nichts gesagt ist, *ἑρμηνευτής* in buchstäblichem Sinn = „Dolmetscher“ verstand, S. 759, lehnte die Auffassung von *ἡρμήνευσε* im Sinn von „übersetzen“ damit ab, daß vorher nicht „von zwei Sprachen schon die Rede war“ S. 741 f. Die Widerlegung dieser Forderung wäre zu leicht. Ebenso unbedacht war die Behauptung, daß das Wort Bearbeitungen des ursprünglichen Werks bezeichne, in welchen die Aussprüche, die Mt. geschrieben, durch Erzählungen erläutert worden seien. Die Berufung auf des Papias eigenes Werk, mit dem es sich ebenso verhalte, war verfehlt; denn Papias hat nicht aus Aussprüchen und Erzählungen, welche jene zu erläutern dienten, eine Art von Ev. hergestellt, sondern er hat mit den Auslegungen der ihm schriftlich vorliegenden Herrenworte einige mündliche Traditionen verknüpft (s. oben S. 852 ff.), hat aber dieses letztere Thun nicht ein *ἑρμηνεύειν* genannt.

2) Cf. Kühner II, 246. — An unserer Stelle übersetzt Rufin richtig *unusquisque.*

ein Jahrhundert ist verstrichen, ehe die lateinische Christenheit, in der es mindestens zehnmal soviel Kenner des Griechischen gab, als Kenner des Hebräischen unter den griechischen Christen zu Lebzeiten des Papias, eine lateinische Übersetzung der apostolischen Schriften erhalten hat. Sodann aber erhebt sich die nie zu beantwortende Frage, wohin alle jene Übersetzungen des Mt gerathen sind; und wie das eine griechische Buch, welches in der Kirche des 2. Jahrhunderts den Namen des Mt. allein und ohne Widerrede trug, seine zahlreichen oder zahllosen Nebenbuhler verdrängt hat. Es ist ja nicht irgend ein Mt., sondern unser griechischer Mt., den wir schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts überall verbreitet fanden; und es wird sich noch zeigen, daß es zu Lebzeiten des Papias in den verschiedensten Theilen der Kirche nicht anders war.

Alle sprachliche und sachliche Schwierigkeit schwindet, wenn man anerkennt, daß Papias hier von mündlicher Dolmetschung geredet hat. Wie in den Synagogen das althebräische Original des AT's in die aramäische Volkssprache mündlich übertragen wurde; wie im Gottesdienst der alten Kirche die Bibel beider Testamente an manchen Orten Jahrhunderte lang nur durch das Medium mündlicher Dolmetschung aus dem Griechischen und dann auch aus dem Lateinischen in die verschiedensten Sprachen zum Gehör der Gemeinden gebracht wurde (oben S. 39–60), so hat man es nach Papias mit dem hebräisch geschriebenen Buch des Mt. in den christlichen Gemeinden griechischer Zunge gehalten. Aus der Natur der Verhältnisse, welche den Lesern des Papias den Grundzügen nach bekannt waren, ergab sich das richtige Verständnis seiner Worte. Das freilich verstand sich auch ohne solche Kenntnis von selbst, daß derjenige, welcher im Stande war ein hebräisches oder aramäisches Buch auch nur einigermaßen zu übersetzen, für seine eigene Person einer Dolmetschung nicht bedurfte, sondern nur für Andere, der hebräischen Sprache Unkundige, welchen er den Inhalt des Buchs zugänglich machen wollte. Schon in Palästina und in den angrenzenden Gebieten wird es damals wie später sprachlich gemischte Gemeinden gegeben haben, wo solche Dolmetschung Bedürfnis war. Vollends war dies in der Heimat des Papias der Fall, wo Alles griechisch sprach, wo es aber doch andrerseits in der Vergangenheit, auf welche Papias hier zurückblickt, nicht an Leuten fehlte, welchen die Originalsprache des Mt. Muttersprache war, wie

einem Aristion, den Töchtern des Philippus u. A. Durch diese Verhältnisse erhält das ἡρμήνευσε — ἕκαστος die erforderliche Bestimmtheit. Nicht jeder Beliebige, sondern jeder Einzelne von denen, welche das Buch des Apostels Mt. für Kreise, welchen es durch seine fremde Sprache verschlossen war, fruchtbar machen wollte, sah sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, es aus dem Stegreif übersetzen zu müssen; und nicht Jedem gelang das gleich gut. Es war offenbar ein Übelstand und zwar ein solcher des gottesdienstlichen Lebens oder des christlichen Unterrichts, dessen Papias hier gedenkt. Aber dem Übelstand war abgeholfen, als Papias dies schrieb; denn er spricht davon als von einer historischen Erscheinung, welche der Vergangenheit angehört [1]. Ob Papias die Zeit irgendwie begrenzt hat, innerhalb deren solches Dolmetschen Bedürfnis war, wissen wir nicht; nur daß es in der Gegenwart dieser Aussage nicht mehr stattfand. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß er ausdrücklich gesagt hat, wodurch jenem Zustand ein Ende gemacht worden ist; denn eine bestimmte Nachricht darüber würde Eusebius gewiß nicht unterdrückt haben. Hat aber Papias darüber geschwiegen, was an die Stelle jenes mangelhaften Dolmetschens getreten sei, so wird sich das für seine Leser von selbst verstanden haben. Ihnen wurde der hebräische Mt. nicht mehr gedolmetscht, weil sie einen griechischen Mt. in Händen hatten, welcher als vollgültiger Ersatz des apostolischen Werks galt,

1) Die manchmal, auch wieder von Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1886 S. 265 aufgestellte Behauptung, der Aorist ἡρμήνευσε verbiete es, an mündliche Dolmetschung zu denken, weil er „keine fortdauernde Handlung“ (soll wohl heißen „kein andauerndes und wiederholtes Handeln“) bezeichnen könne, trifft nicht zu. Erforderlich wäre das Imperfekt, wenn in einer Beschreibung der gottesdienstlichen Bräuche einer früheren Zeit gesagt werden sollte: „Der Anagnost las den hebräischen Text, der Hermeneut dolmetschte ihn“; nicht aber hier, wo ἕκαστος gerade den einzelnen, gleichviel wie oft sich wiederholenden Fall eines der Vergangenheit angehörigen Verfahrens ins Auge fassen heißt. Oder beziehen sich etwa die Aoriste in Lc. 1, 51—55; Jo. 18, 20 (πάντοτε ἐδίδαξα); Rom. 8, 30 (ἐκάλεσεν); 1 Kor. 9, 20—22 auf einmalige Einzelhandlungen? Cf. Kühner II, 134. 136—139. 144 („der Aorist scheidet die vergangene Handlung von der Gegenwart des Redenden“). Besonders lehrreich ist der Wechsel zwischen ἔπιον und ἔπινον in Bezug auf dieselbe mehrmalige Handlung 1 Kor. 10, 4.

dessen Benutzung in griechischen Gemeinden ehemals so unbequem gewesen war. Oder sollen wir annehmen, daß man etwa aus Mangel an sprachkundigen Dolmetschern die Benutzung des hebräischen Buches aufgegeben, es der Vergessenheit anheimgegeben und sich mit anderen, griechischen Evv. begnügt habe? Das wäre auch abgesehen von der Existenz und Geschichte unseres griechischen Mt. nicht denkbar, nachdem man einmal von dem hebräischen Mt. nicht bloß gehört, sondern dies apostolische Werk auch schon vielfach seinem Inhalt nach kennen gelernt hatte. Nur eine aus der Praxis mündlicher Dolmetschung erwachsene schriftliche Übersetzung konnte das Bedürfnis decken und die Überzeugung allgemein machen, daß man das ursprünglich hebräisch geschriebene Ev. des Mt. noch immer und nun erst recht besitze. Wer der Übersetzer oder die Übersetzer gewesen, wurde nicht überliefert[1]; es war das um so gleichgültiger, je weniger man daran zweifelte, an dem griechischen Buch einen vollgültigen Ersatz des Originals zu besitzen. Darüber mochte man sich ein Urtheil zutrauen in Gemeinden, in welchen man schon früher durch mündliche Dolmetschung mit dem Werk des Mt. vertraut geworden war. Und eben da, wo man sich für das Buch interessirt und sich an seinen Gebrauch gewöhnt hatte, und nicht in irgend einem Winkel, wo man bis dahin nichts von dem Buch wußte, wird doch wohl die Übersetzung entstanden sein. Ob man dabei dem Verfasser der Übersetzung, ob man schon früher den judenchristlichen Dolmetschern, welche es in Versammlungen griechischer Christen mündlich übersetzt hatten, zuviel Vertrauen geschenkt hat, kann hier nicht untersucht werden.

Was Papias uns direkt über Mt. sagt, ist nicht eine literargeschichtliche Nachricht, welche er, der Kritiklose, wer weiß woher bekommen hatte, sondern Erinnerung an einen Zustand und Brauch des Gottesdienstes. So etwas kann man sich nicht einbilden; und die Kühnheit, mit welcher sich manche Gelehrte schon in früheren Jahrhunderten über dieses Zeugnis des Papias hinweggesetzt haben, ist nicht zu rechtfertigen. Es steht vielmehr fest, daß zu einer Zeit, welche bei Abfassung des papianischen

1) Hieron. v. ill. 3 *Matthaeus . . . evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit; quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.*

Werks vorüber war, ein hebräisches oder aramäisches Ev., das allgemein für ein Werk des Apostels Mt. galt, in griechischen Gemeinden verbreitet war und häufig mündlich gedolmetscht wurde. Kaum weniger sicher ist aber auch, was Papias uns nur indirekt sagt, weil er es seinen Lesern nicht nöthig hatte direkt zu sagen, daß jenem unbequemen Zustand um 125 durch Entstehung und Gebrauch eines griechischen Buchs ein Ende gemacht war, welches man für eine hinreichend treue Übersetzung jenes hebräischen hielt, um den Namen des Mt. von dem einen auf das andere zu übertragen und auf ferneres mündliches Dolmetschen zu verzichten.

Über andere ev. Schriften als diejenigen des Mt. und des Mr. hat Eusebius nichts aus dem Werk des Papias ausgezogen. Unendlich oft ist daraus gefolgert worden, daß Papias die Evv. des Lucas und des Johannes nicht gekannt oder doch von ihnen keinen Gebrauch gemacht habe [1]. Das Einzige, was wir mit einiger Sicherheit daraus schließen dürfen, ist dies, daß Papias keine solche Erzählung über die Ursprungsverhältnisse oder die Veranlassung des 3. und des 4. Ev. gegeben hat, wie diejenigen, welche Eusebius aus Papias, Irenäus, Clemens und Origenes über einzelne oder alle Ev. excerpirt hat [2], oder wie wir sie im

1) Das Verkehrte hat auch in dieser Beziehung wieder meines Wissens zuerst Schleiermacher S. 741 mit der ihm eigenen Unbefangenheit ausgesprochen: „da er (Eusebius) doch die ganze Stelle offenbar nur mittheilt, um — wie das seine Weise ist — zu zeigen, was für ntl. Bücher dem Papias schon bekannt gewesen.“ Es war eben nicht die Weise des Eusebius, für die zweifellosen Homologumena (4 Evv. mit AG. und 13 Paulusbriefe) Zeugnisse der Alten zu sammeln, sondern nur für die Antilegomena (Kathol. Briefe, Hebräerbr., Apokalypse, Hermas u. dergl.), ohne doch auch in dieser Beziehung Vollständigkeit zu erreichen; s. später über Papias und die Apokalypse. Daß z. B. Clemens von Rom und Polykarp sich auf Briefe des Paulus berufen, oder daß Irenäus und Clemens Al. die 4 Evv. benutzt haben, hält Eusebius nicht der Erwähnung werth. Rücksichtlich der Homologumena beschränkt er sich auf Mittheilung einzelner, ihren Ursprung betreffender besonderer Nachrichten (ἱστορίαι oder παραδόσεις), wie er sie aus Papias in Bezug auf Mr. und Mt. ausgezogen hat. Cf. die Ankündigung Eus. h. e. III, 3 und V, 8, 1 und Lightfoot (Contemp. Review 1875, January p. 169—188) „The Silence of Eusebius“.

2) H. e. II, 15; V, 8, 2—4; VI, 14, 5—7; VI, 24, 3—6. Aber vollständig ist Eusebius auch hierin nicht. Lightfoot l. l. 181 macht darauf

muratorischen Fragment lesen. Dadurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß Papias über das 4. Ev. als ein Werk seines Lehrers sich ausgesprochen und dasselbe mehr als einmal citirt hat. Ersteres ist uns ausdrücklich in einem lateinischen Prolog zu diesem Ev. bezeugt[1]. Der zum Theil nachweislich ungeschichtliche Charakter dessen, was der uns unbekannte Verfasser

---

aufmerksam, daß er die Angabe des Irenäus III, 11, 1 über die Abzweckung des 4. Ev. auf Widerlegung Cerinths und der Nikolaiten nicht mitgetheilt hat.

1) Zuerst von dem Cardinal Jos. M. Thomasius (Opp. ed. Vezzosi, Romae 1747, I, 344), neuerdings wieder von Cardinal Pitra (Anal. spic. Solesm. parata II, 160 cf. p. 156), aus einer lat. Bibelhs. des 9. Jahrh., dem Reginensis (olim Al. Petavii) 14 in der Vaticana herausgegeben. Der manchmal ungenau angeführte Text lautet, abgesehen von den Abbreviaturen, welche ich auflöse, nach Pitra wie nach Thomasius: *Incipit argumentum secundum Johannem. Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine Hierapolitanus* (*Hieropol.* Thom.), *discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte. Verum Martion hereticus* (*haer.* Thom.), *cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Johanne. Js vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt. Explicit argumentum.* Daß *exotericis* ein Schreibfehler für *exegiticis* ist, hätte man nicht bezweifeln sollen. Fr. Overbeck's Einwand, daß Niemand *exegeticis* durch *id est in extremis* erklärt haben würde (Ztschr. f. wiss. Theol. X S. 68), erledigt sich durch die einfache Erwägung, daß diese Glosse selbstverständlich den Schreibfehler schon voraussetzt, sei es, daß schon der Verfasser des Argumentum in irgend einem Werk, welchem er das Fragment des Papias entlehnte, denselben vorfand, oder daß der Schreibfehler von einem Abschreiber des Argumentum verschuldet und von einem späteren Abschreiber durch seine geistvolle Interpretation verewigt wurde. Aber nicht „problematischen Charakters“, wie Overbeck S. 69 einräumt, sondern allem Sprachgebrauch in Bezug auf beide überlieferte Worte (*exotericis — extremis*) widersprechend ist die Vermuthung, es seien damit 5 weitere, dem echten Werk des Papias unter dem Titel „Exoterica“ angehängte, unechte Bücher zu verstehen, in welchen allerlei Fabeleien unter dem ehrwürdigen Namen des Papias feilgeboten worden seien. Was λόγοι ἐξωτερικοί seien, weiß man von Aristoteles her. Wer aber wird glauben, daß ein Pseudopapias oder seine Verehrer diese der ganzen Welt bis auf Overbeck unbekannt gebliebenen Erfindungen als für die weiteren Kreise bestimmte Bücher, und nicht vielmehr wie andere Verfertiger von Apokryphen als apokryph, als esoterische Geheimschriften

sonst noch sagt [1], kann den Werth dessen nicht abschwächen, was er auf einen Bericht des Papias in dessen aus 5 Büchern bestehendem exegetischen Werk zurückführt. Das ist aber nur dies Eine, daß das Ev. des Johannes von Johannes selbst, während er noch unter den Lebenden weilte, veröffentlicht und den Gemeinden gegeben, also zur Vorlesung in den Versammlungen bestimmt worden sei. Hätte der Verfasser das Werk des Papias selbst in Händen gehabt, so würde er wohl entweder, wie es Andere thaten, das betreffende der 5 Bücher, in welchem er die Notiz gefunden, citirt, oder auch gar nicht gesagt haben, daß dieser Bücher 5 seien. Wahrscheinlich schöpfte er aus einem Werk, in welchem Beides zu lesen war, daß Papias

---

bezeichnet hätten! Und nun gerade auch 5 Bücher, wie Papias wirklich 5 Bücher verfaßt hat!

1) Die mit einem *vero* angefügte Angabe, daß Papias der Sekretär gewesen, welchem Johannes sein Ev. diktirte, erhebt nicht den geringsten Anspruch darauf aus dem Buch des Papias geschöpft zu sein. Es ist eine Bemerkung des Referenten über den so eben von ihm citirten Schriftsteller Papias. Aus griechischer Quelle ist die Fabel geflossen; denn eben diese ist auch in einem sicherlich nicht aus dem Lateinischen übersetzten griechischen Prolog erhalten: Catena in S. Joann. ed. Corderius Antwerp. 1630, Prooem. *ἀνεπιγράφου . . . . ὕστατος γὰρ τούτων Ἰωάννης, ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθείς, πάνυ γηραλέου αὐτοῦ γενομένου, ὡς παρέδωσαν* (sic) *ἡμῖν ὅ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβειος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί, κατ᾽ ἐκείνου* (l. *ἐκεῖνο*) *καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν, ὑπαγόρευσε* (sic) *τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ εὐβιώτῳ* (Conjecturen *συμβιώτῳ, συμβιωτῇ, ἐπισκόπῳ*) *τῷ Ἱεραπολίτῃ πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔθνεσιν.* Aus dem noch ganz ideell gemeinten *ὑφηγήσατο* des Origenes bei Eus. h. e. VI, 25, 5 in Bezug auf Petrus im Verhältnis zu Marcus ist hier ein mechanisches Diktiren (*ὑπηγόρευσε*) geworden. Ob diese Erzählung das Original ist, welches Prochorus copirt und, auf diesen anderen Schüler des Johannes übertragen, ausgemalt hat (meine Acta Joannis p. 154 ff.), möchte ich nicht entscheiden. Dort sagt Johannes zu Prochorus p. 155, 8 *ἅπερ ἀκούεις ἀπὸ τοῦ στόματός μου, κατάγραφε ἐπὶ τοὺς χάρτας.* Dieses *καταγράφειν* ist das *describere* des lat. Prologs. Möglich bleibt, daß wie Lightfoot p. 854 vermuthet, eine misverständliche Ausdrucksweise in einem glaubwürdigeren Bericht diesen Fabeleien zu Grunde liegt. Ein *κατέγραφον* konnte heißen „sie (die Schüler Johannes) schrieben es nieder", und „ich schrieb es nieder". — Die Angabe über Marcion ist mit richtiger Chronologie unverträglich; s. Beil. XV, 6.

5 Bücher der Auslegung (von Herrenworten) geschrieben habe, und daß in diesem Werk jene Notiz enthalten war. Der sprachliche Charakter dieser und anderer Mittheilungen des Prologs weist auf ein griechisches Original [1]. Es ist daher nicht abzusehen, mit welchem Recht man diesem Citat aus Papias mit größerem Mistrauen begegnet ist, als manchem anderen. Während man von einem anonymen Citat aus Papias über die angebliche Ermordung des Apostels Johannes durch die Juden, welches allen Zeugnissen der namhaftesten und nächststehenden Schriftsteller widerspricht, viel Aufhebens gemacht hat, spricht oder schweigt man mit verächtlicher Miene von einem Citat, dessen noch vorhandene Urkunde beinah so alt ist, wie der Georgios Hamartolos, in dessen Chronik jene fabelhafte Angabe über den Tod des Johannes von einem jüngeren Abschreiber eingeschmuggelt worden ist. Das ist die Gerechtigkeit der theologischen Kritik. Daß Eusebius diese Notiz nicht mitgetheilt hat, bedarf keiner Erklärung; denn daß der Apostel Johannes sein Ev. selbst noch herausgegeben habe, war für ihn und seine Zeitgenossen selbstverständlich. Das war keine jener *ἱστορίαι* über den Ursprung eines der Homologumena, wie sie Eusebius den alten Schriftstellern zu entnehmen pflegte. Überdies kann die hier zu Grunde liegende Äußerung des Papias eine so beiläufige, irgendwo in dem großen Werk versteckte gewesen sein, daß sie der Aufmerksamkeit des Eusebius entschlüpfte. Unsere Vermuthungen über den Zusammenhang, in welchem Papias Derartiges gesagt haben mag, können nur unsicherer Natur sein. Dürfen wir annehmen, daß uns seine eigenen Worte ziemlich treu erhalten sind, so scheinen sie in einem Gegensatz zu der Meinung zu stehen, daß das 4. Ev. ein *opus postumum* sei. Jedem Leser des 21. Kapitels, zumal dem, welcher das *οἴδαμεν* in v. 24 beachtete, konnte dies Bedenken aufsteigen; und auch ohne daß es ausgesprochen war, konnte Papias sich veranlaßt sehen, dem Schein entgegenzutreten, welchen der Schluß des

1) Darauf weist, abgesehen von dem in voriger Anm. Bemerkten, vor allem *scripta vel epistolas*, was eine doppelte Übersetzung von *γράμματα* ist. Auch *a fratribus qui in Ponto fuerunt* ist eine ungeschickte Übersetzung von *παρὰ τῶν ἐν Πόντῳ ἀδελφῶν*. Eher griechisch als lateinisch ist *a Joanne adhuc in corpore constituto*, *ὑπὸ Ἰωάννου ἔτι ἐν σώματι καθεστῶτος*.

Buches erregen konnte. So verstanden liegt diese Bemerkung des Papias wesentlich auf gleicher Linie mit den apologetischen Bemerkungen über Marcus.

Daß Papias das 4. Ev. gekannt hat, müßte auch der, welcher dieses Ev. dem Apostel abspricht, für mehr als wahrscheinlich halten. Denn wenn ein mit Auslegung der Reden Jesu um 125 oder noch etwas später literarisch beschäftigter Bischof von Hierapolis dies Buch noch nicht kannte, so wird es unverständlich, wie die demselben kirchlichen Kreis angehörigen Senioren des Irenäus, die Apostelschüler Kleinasiens, Worte Jesu nach diesem Ev. wie nach den synoptischen citirten [1]; wie ferner bald darauf die verschiedensten Richtungen der kleinasiatischen Kirche, z. B. Montanus und Leucius Charinus, in der Ausbeutung gerade dieses Ev. einig waren; und wie selbst die dort um 170 auftauchenden Gegner der johanneischen Schriften es nicht gewagt haben, dem 4. Ev. einen jüngeren Ursprung nachzusagen, als die Verehrer desselben [2]. Ist Kleinasien ohne Frage die Heimat der johanneischen Schriften, so ergibt sich, um von den nachher zu erörternden Zeugnissen der apostolischen Väter hier noch zu schweigen, allein schon aus der Vertrautheit des Basilides, des Valentinus, Justins und auch Marcions mit dem 4. Ev., daß dasselbe einem asiatischen Bischof um 125 nicht unbekannt gewesen sein kann. Kannte er es aber, so konnte er als Ausleger der Herrenworte an diesem Buch voller Reden Jesu am allerwenigsten vorübergehen, zumal es keinen Zweifel darüber ließ, das Werk eines Apostels zu sein, und zwar nach allgemeiner Annahme des 2. Jahrhunderts desselben Johannes, dessen Schüler Papias war. Rechnete Papias dieses Ev. zu den Büchern, aus welchen er weniger Nutzen glaubte ziehen zu können, und von welchen er sich abwandte, weil sie von Irrlehrern verfaßt seien und Erfindungen ihrer Verfasser enthielten, so konnte er sein Urtheil nicht zurückhalten. Ein solches aber hätten weder die Verehrer des 4. Ev. um 130—170, noch die Leser des papianischen Werks wie Irenäus und Eusebius völlig todtschweigen können.

1) S. oben S. 782 A. 1. Die Kombinationen, durch welche Lightfoot l. l. 840—846 zu erweisen sucht, daß diese und andere Mittheilungen des Irenäus über Lehren der Senioren aus dem Werk des Papias herrühren, sind mir nicht überzeugend.

2) S. oben S. 16 f. 185 f. 253. 781. 782. 784.

Wenn Eusebius uns versichert, daß Papias Stellen des ersten Johannesbriefs citirt habe[1], so fehlt uns jedes Mittel, diese Thatsache in Frage zu stellen. Nach anderen Fällen zu urtheilen, ist vielmehr anzunehmen, daß die Anführungen dieses Briefs bei Papias unzweideutige waren. Bei der innigen Verwandtschaft zwischen diesem Brief und dem Ev. ist auch hierdurch ein feindlicher Gegensatz des Papias gegen das letztere jedenfalls ausgeschlossen. Wenn es aber hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß Papias den von Eusebius hier neben dem Brief des Johannes erwähnten ersten Brief des Petrus im Zusammenhang seiner Erörterung über Marcus angeführt hat (oben S. 888 f. A. 1), so liegt auch die Annahme nahe genug, daß Papias den ersten Brief des Johannes im Zusammenhang von Äußerungen über das Ev. des Johannes citirt hat. Viel näher jedenfalls lag es, 1 Jo. 1, 4 auf dieses Ev. zu beziehen, wie es der römische Fragmentist thut, als 1 Petri 5, 13 für die Entstehungsgeschichte des 2. Ev. zu verwerthen. Johanneisch ist die Bezeichnung Christi durch αὐτὴ ἡ ἀλήθεια in der Vorrede des Papias[2]. Es wird auch nicht zufällig sein, daß die höchst auffällige Ordnung der Apostel in dem unvollständigen Katalog des Papias in Bezug auf die 4 ersten Namen genau der Reihenfolge entspricht, in welcher dieselben im 4. Ev. auftreten[3]. Es fehlt also in den kümmerlichen Resten des papianischen Werks nicht an Spuren von dem, was jener lateinische Prolog oder dessen griechische Quelle unter Berufung auf den eigenen Bericht des

1) Eus. h. e. III, 39, 16 κέχρηται δ' αὐτὸς (al. ὁ αὐτὸς) μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. In fast gleichem Ausdruck berichtet er IV, 14, 9 von der Benutzung des 1. Petrusbr. im Brief des Polykarp. Dort liegt kein namentliches Citat vor, aber eine Fülle von unverkennbaren Entlehnungen. Eusebius hätte bei Polykarp auch den 1. Johannesbr. nachweisen können. S. darüber später.

2) Oben S. 852 A. 1 cf. Jo. 14, 6, in Bezug auf den Ausdruck aber noch mehr 3 Jo. 12 Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας.

3) Andreas Jo. 1, 40 (6, 8); Petrus 1, 41 f. (6, 68); Philippus 1, 44 (6, 5); Thomas 11, 16. Den Nathanael nennt Papias nicht. Ein Apostel Jakobus, welchem er die 5. Stelle gibt, kommt bei Johannes nicht vor. Die wiederum höchst auffällige Zusammenstellung von Johannes und Matthäus erklärt sich am leichtesten, wenn Papias diejenigen Apostel, welche Evv. geschrieben hatten, beisammen haben wollte.

Papias bezeugt, daß das 4. Ev. noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes und von diesem selbst als ein Werk desselben in den Gebrauch der asiatischen Gemeinden eingeführt worden ist, aus welchem es 80 Jahre später die Aloger vergeblich wieder zu verdrängen suchten.

Ähnliche Anzeichen der Bekanntschaft des Papias mit dem Ev. des Lucas sind nicht vorhanden; und ob er die AG. gekannt hat, woraus sich dann von selbst Bekanntschaft auch mit dem ersten Theil des lucanischen Werks ergeben würde, ist wenigstens nicht so sicher, daß die bezügliche Untersuchung von Papias ausgehen dürfte.

Wenden wir uns von Papias zu der übrigen Literatur der ersten nachapostolischen Zeit, um zu erforschen, aus welchen Evv. man um 90—125 in den verschiedenen Theilen der Kirche seine Kenntnis von der Lehre und Geschichte Jesu schöpfte, so empfiehlt es sich, die drei Fragen soviel als möglich gesondert zu beantworten, wo und wann wir den Einfluß des 4. Ev. wahrnehmen, welches nach Tradition und Kritik das jüngste der kanonischen Evv. ist; wie weit sich die Verbreitung der von Papias direkt oder indirekt bezeugten Evv. des Marcus und des Matthäus, sowie des zweitheiligen Werks des Lucas nachweisen läßt; und ob noch andere Evv. damals eine kirchliche, d. h. gottesdienstliche Verwendung fanden.

Ignatius citirt das 4. Ev. ebensowenig als irgend eine andere Schrift des NT's; aber er zeigt sich nicht nur selbst mit demselben sehr vertraut, sondern setzt auch die gleiche Vertrautheit bei den Gemeinden voraus, an die er schreibt. Nur unter der Voraussetzung, daß die Christen von Philadelphia den Spruch Jo. 3, 8 im Kopf haben, konnte Ignatius[1] den Gedanken, daß der Geist, dessen Walten in einem einzelnen Falle von gewissen Menschen verkannt worden war, nicht irren könne, durch den Satz begründen „Er weiß, woher er kommt, und wohin er zieht“. Es handelt sich im Zusammenhang gar nicht um Ausgangspunkt und Zielpunkt der Bewegung des Geistes, sondern um einen prophetischen Ausspruch, welchen Ignatius als ein Wort des hl. Geistes selbst auffaßt. Der sententiöse Ausdruck

1) Ign. ad Phil. 7, 1 *τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.* Cf. auch 1 Kor. 2, 11—16; 14, 24 f. und meinen Ignatius S. 604 f.

für den Glauben an die Selbstbewußtheit und Unfehlbarkeit des Geistes kann nur in einem anderen Zusammenhang und Gegensatz entstanden sein. Beides aber finden wir in dem, was Jesus vom Winde, dem Symbol und Synonymon des Geistes gesagt hat. An einer anderen Stelle ist es nicht die vereinzelte Benennung Christi als des Logos Gottes, sondern die Vereinigung desselben mit mehreren anderen Anklängen an Gedanken und Ausdruck des 4. Ev., was die Abhängigkeit des Ignatius von diesem beweist [1]. Wenn Ignatius den geschichtlichen Christus als den Offenbarer Gottes dessen Logos nennt, so ist das kein Widerspruch gegen Johannes, welcher diesen Namen auf den Präexistenten anwendet; sondern wir sehen nur, wie die ältesten Leser der johanneischen Schriften den Logosnamen verstanden haben. Manche Stellen in diesen mit mehr leidenschaftlicher Empfindung, als logischer Klarheit geschriebenen Briefen des Märtyrers werden wohl für immer verschiedener Auslegung ausgesetzt sein; aber auch wenn man z. B. Rom. 7 Einzelnes unentschieden läßt, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Ignatius aus Joh. 4 und Joh. 6 geschöpft hat, was er von dem lebendigen Wasser, das im Inneren des Christen quillt und sich hören läßt, von dem Fleisch Christi als dem Brode Gottes und von dem Blute Christi als Trank im Gegensatz zu aller vergänglichen Speise sagt [2]. Es handelt sich nicht um einzelne identische Ausdrücke [3] oder ähnliche Gedankenreihen, von welchen

1) Magn. 8, 2 *ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Jo. 17, 3. 6) *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος* (Jo. 1, 1), *ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (Jo. 8, 29). Über den Text der Stelle sind die drei letzten Herausgeber im Gegensatz zu den früheren einverstanden; s. besonders Lightfoot z. St.

2) Cf. meinen Ignatius S. 348 ff. 561 f. 605 und Lightfoot, Ignatius II, 224–227.

3) Als solche könnte man anführen *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* Eph. 17, 1; 19, 1; Magn. 1, 3; Trall. 4, 2; Rom. 7, 1; Philad. 6, 2; = *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Jo. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Paulus hat nur *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος* 2 Kor. 4, 4 und von menschlichen Machthabern *οἱ ἄρχοντες τ. αἰ. τ.* 1 Kor. 2, 6. 8. — Ferner *τοῦ θεοῦ μου* von Christus Rom. 6, 3 cf. Jo. 20, 28; die Bezeichnung des Leibes Christi, wo es sich um das Abendmahl handelt, durch *σάρξ* (Jo. 6, 51–63) statt durch das synoptische *σῶμα* außer Rom. 7 (s. vorige Anm.) auch Smyrn. 7, 2; Philad. 4 s. oben S. 533 f. A. 3 über Justin. — Auf Jo. 6, 27. 33. 39 f. 50 beruht auch der zuerst von Ignatius ausgesprochene Gedanke, daß das

zweifelhaft sein könnte, welcher der beiden Schriftsteller, bei welchen wir sie antreffen, sie geschaffen, oder ob beide sie aus einer uns unbekannten Quelle geschöpft haben; sondern Ignatius gibt seinen höchst originellen Empfindungen und sprunghaft sich fortbewegenden Gedanken hier wie anderwärts einen Ausdruck, welchen man schlechthin unverständlich nennen müßte, wenn man ihn nicht als einen Nachhall der im wesentlichen sehr leicht verständlichen johanneischen Reden aufzufassen hätte. Die Ausspinnung der bei Johannes vorliegenden Aussagen Jesu und die Übertragung derselben auf ganz andere Verhältnisse setzt voraus, daß Ignatius sich seit geraumer Zeit mit dem 4. Ev. als Leser und Prediger beschäftigt hatte. Ähnliches setzt er aber auch als ganz selbstverständlich bei den Christen in Rom wie in Kleinasien voraus. Die Briefe des Ignatius bezeugen einen gottesdienstlichen Gebrauch des 4. Ev. in Antiochien wie in Rom und Philadelphia. Wenn wir in dem einzigen auf uns gekommenen Brief des Polykarp keine Bestätigung hiefür finden, so erinnert uns das nur daran, daß kleine Schriftstücke durch ihr Schweigen keinen Beweis gegen anderweitig bezeugte Thatsachen hergeben können; denn dieser Brief ist, gleichviel ob er echt oder unecht ist, fast gleichzeitig und im Zusammenhang mit den ignatianischen entstanden.

Einen gewissen Ersatz bietet die unverkennbare Anlehnung Polykarps an den ersten oder den zweiten Brief des Johannes[1].

Abendmahlsbrod ein Mittel der Unsterblichkeit sei Eph. 20, 2; Smyrn. 7, 1. Die Geschichte der Salbung in Bethanien verwerthet Ignatius Eph. 15, 1 so, daß man sieht, die synoptische Darstellung ist in seiner Anschauung mit der johanneischen verschmolzen; s. meine oder Lightfoots Anm. z. St. Auf Jo. 10, 7. 9 cf. 14, 6 mag es schließlich zurückzuführen sein, wenn Philad. 8 Christus die Thür zum Vater genannt wird, durch welche die Frommen beider Testamente zu Gott eingehen. An Stellen wie Jo. 5, 19; 10, 20 wird man durch Magn. 7 in. stark erinnert. Johanneisch klingen auch die Formen *τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ* (= *τοῦ μονογενοῦς*) und *υἱοῦ πατρός* (2 Jo. 3) Rom. inscr.

1) C. 7, 1 *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν.* Der ganzen Structur entspricht mehr 2 Jo. 7 als 1 Jo. 4, 3. Liegt letztere Stelle zu Grunde, so ist sie von Polykarp wie in manchen Bibelhss. aus 1 Jo. 4, 2 bereichert und außerdem nach 2 Jo. 7 gemodelt. An 1 Jo. 4, 9 kann Pol. 8, 1 *ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ* erinnern, aber dem Zusammenhang nach liegt eine Anlehnung an 1 Petri 2, 24 näher.

Wesentlich anders steht es auch nicht mit den Berührungen zwischen Barnabas und Johannes. Während an die johanneische Sprache, insbesondere die der Briefe manche Redewendung und einige zum Theil oft wiederholte Ausdrücke erinnern [1], läßt sich eine Benutzung des 4. Ev. durch Barnabas dem nicht beweisen, der das Unwahrscheinliche für möglich hält, daß Johannes bei Schriftstellern wie Barnabas und Justin in die Schule gegangen sei. Das merkwürdigste Zusammentreffen mit Johannes besteht in der Deutung der ehernen Schlange auf den ans Kreuz erhöhten Christus [2]. Der Einfluß der johanneischen Darstellung scheint mir besonders daraus ersichtlich zu sein, daß Barnabas unter dem Einfluß des doppelsinnigen johanneischen *ὑψωθῆναι* die Erhebung ans Kreuz als eine Verherrlichung faßt [3], und daß

---

1) Barn. 5, 10 u. 11 von Christus *ἦλθεν ἐν σαρκί* und *ἐν σαρκὶ ἦλθεν* cf. 1 Jo. 4, 2; 2 Jo. 7. Mit dem johanneischen *ἐν σαρκί* verbindet Barnabas 5mal (5, 6; 6, 7. 9. 14; 12. 10) das gleichfalls johanneische, und 1 Jo. 3, 5. 8 ebenso gemeinte *φανερωθῆναι*, und wenn dazu Barn. 6, 14 noch hinzutritt *καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν*, so wird es schwer, nicht an das ebenso vorbereitete *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Jo. 1, 14 zu denken. Auch das *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ* Barn. 5, 9 ist nicht der Stil der Synoptiker, bei welchen das Wort überhaupt (abgesehen von dem unechten Mr. 16, 12) nicht vorkommt, sondern des Johannes 2, 11 (7, 4; 21, 1. 14). An Joh. 12, 37 und rücksichtlich des Ausdrucks zugleich an Jo. 4, 48 erinnert dicht daneben Barn. 5, 8 *διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν*, zumal wenn nach dem lat. Text der Unglaube Israels den Gegensatz dazu bildet. Wenn es wenige Zeilen vorher (c. 5, 7) heißt, Christus habe, da er auf Erden weilte, gezeigt, „daß er (und kein Anderer), nachdem er die Auferstehung bewirkt, richten werde“, so hat das wenigstens nirgendwo so deutliche Grundlage als in Jo. 5, 21—29; denn nach Construction und Zusammenhang ist nicht an die eigene Auferstehung Christi, sondern an die allgemeine Auferstehung zu denken. — Über Barn. 7, 7—10 s. später zur Apokalypse.

2) Der Anfang der schwierigen Stelle 12, 5—7 wird zu übersetzen sein: „Ferner schafft Moses ein (weissagendes) Vorbild auf Jesus — daß er nämlich leiden muß, und daß er, den sie am Zeichen (Kreuz) anscheinend zu Grunde gerichtet haben werden, lebendig machen wird — als Israel dahinsank. Denn der Herr machte, daß allerlei Schlangen sie bissen“ u. s. w.

3) Statt der einfachen Ausdrücke Num. 21, 8. 9 sagt Barn. 12, 6 *τίθησιν ἐνδόξως* und § 7 *ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν Ἰησοῦ*. Cf. Jo. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34.

er in der sehr frei erfundenen Rede des Mose den Glauben als die Bedingung der Rettung hinstellt [1].

Die kühne Bezeichnung der Menschwerdung Christi als Fleischwerdung des Präexistenten findet sich außer Jo. 1, 14 in der altchristlichen Literatur vor Irenäus nur bei Justinus, den wir als dankbaren Leser des 4. Ev. kennen lernten (oben S. 516—534), und in der alten korinthischen Predigt, hier aber genau in der johanneischen Form [2]. Der Prediger entfernt sich auch nicht vom Gedanken des Johannes, wenn er das Wesen oder die Existenzweise des Präexistenten als *πνεῦμα* bezeichnet; denn das *θεὸς ἦν* Jo. 1, 1, wozu das nachmalige *σὰρξ ἐγένετο* offenbar den Gegensatz bildet, schließt auch nach Johannes das Geistsein in sich und soll wesentlich dieses ausdrücken [3]. Dazu kommen bestätigend einige Anklänge an die Sprache des Ev. und der Briefe des Johannes [4].

Ist der Brief des Clemens im J. 96 oder 97 und der Hirt des Hermas nicht lange darnach geschrieben, so dürfte es nicht

1) C. 12, 7 *ἐλπισάτω . . πιστεύσας . . . καὶ παραχρῆμα σωθήσεται.* S. oben S. 526 über Justin, dessen direkte Abhängigkeit von Johannes unbeschadet seiner Kenntnis des Barnabasbriefs evident ist.

2) Clem. II Kor. 9, 5 *εἰς* (v. l. *εἰ*) *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ κτλ.*

3) Jo. 4, 24 cf. Jesaja 31, 3. Auch diejenigen, welche aus Johannes eine „Logoslehre" herausgelesen hatten, haben zur Bezeichnung der Existenzweise des Präexistenten *πνεῦμα* gewählt wie Tatian or. 7 in. cf. c. 4 (das Citat aus Jo. 4, 24); Theoph. ad Autol. II, 10 cf. Otto zu Athenagoras c. 10 n. 9. — In Clem. II, 14, 2 wird nochmals an das anfängliche Geistsein Christi erinnert. Die ganze dortige Ausführung ist zu verwickelt und von zu mannigfaltigen biblischen Reminiscenzen durchzogen, als daß in Kürze gezeigt werden könnte, welchen Einfluß die Erzählung Jo. 2, 14—22 auf die Idee gehabt hat, daß die wahre, ihrem Ursprung und Wesen nach geistliche Kirche einen Gegensatz zu dem Hause Gottes bilde, welches zur Räuberhöhle geworden ist, und daß sie, im Fleische Christi verkörpert, in die Erscheinung getreten sei. Daß der Prediger für Jo. 2, 16 die synoptische Parallele Mt. 21, 13 (Jerem. 7, 11) substituirt, spricht jedenfalls nicht dagegen.

4) Clem. II Kor. 3, 1 *ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας* (20, 5 *πατρὶ τῆς ἀληθείας*, c. 19, 1 *τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας*). *τίς ἡ γνῶσις ἡ πρὸς αὐτὸν ἢ τὸ μὴ ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτόν.* Dieses Nichtverleugnen und Bekennen besteht nach dem Folgenden wesentlich in der Erfüllung der Gebote Jesu; cf. 1 Jo. 2, 3 ff. — c. 6, 9 *τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται* cf. 1 Jo. 2, 1.

auffällig erscheinen, wenn in diesen ältesten Schriften der römischen Gemeinde noch jede Spur eines Einflusses des 4. Ev. fehlte. Aber sie fehlt doch nicht; und wenn man beide Schriften zusammenfaßt, darf man es als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß schon damals in Rom das 4. Ev. gelesen wurde. Nicht nur an einen einzelnen johanneischen Ausdruck, sondern an die ganze Umgebung desselben wird man erinnert, wenn Clemens einmal die Verherrlichung des Namens des wahrhaftigen und einzigen Gottes als Zweck der Offenbarungsthaten Gottes hinstellt, das andre Mal die Erkenntnis des einzigen Gottes und seines Knechtes Christi allen Völkern erfleht[1]. An eine andere Stelle desselben Gebetes Jesu erinnert eine Stelle in dem „allgemeinen Kirchengebet“ des Clemensbriefes[2]. Wenn Clemens (c. 48, 4) von dem in Christus vorhandenen Thor spricht, durch welches einzugehen die Menschen glücklich macht und die Voraussetzung eines ungestörten Wandels ist, so kann uns die Vertauschung von *θύρα* mit *πύλη*, welches eine vorher citirte Psalmstelle darbot, nicht abhalten, an Jo. 10, 9 zu denken. Viel deutlicher ist, daß Hermas an diese und an manche andere Stelle des 4. Ev. in Gedanken und Ausdruck sich anlehnt[3]. Als ein entscheidender

1) Clem. I Kor. 43, 6 *εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου* (so cod. Const, Lücke für *κυρίου* Alex., *τοῦ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ* Syr.), c. 59, 4 *γνώτωσαν ἅπαντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου.* Auch c. 59, 3 *εἰς τὸ γινώσκειν σὲ τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις.* Außer Jo. 17, 3 (1 Jo. 5, 20) ist auch die Ausdehnung des in Mittheilung dieser Erkenntnis bestehenden Berufs Jesu auf die ganze Menschheit Jo. 17, 2 (*πάσης σαρκός*) und was Jo. 17, 1. 4. 5 vom *δοξάζειν* gesagt ist, zu beachten.

2) c. 60, 2 *καθαρεῖς* (Lightfoot nach Syr. *καθάρισον*) *ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας* cf. Jo. 17, 17. In den Gebeten Const. apost. VIII, 11. 12, welche manchen Anklang an dieses Gebet des Clemens enthalten, finden wir Jo. 17, 17 wörtlich citirt ed. Lagarde p. 247, 16. Wenn nicht Hermas geschichtlich mit Clemens zusammenzufassen wäre, könnte man die johanneischen Elemente bei Clemens ähnlich beurtheilen wie diejenigen in der Apostellehre; s. unten.

3) Die ausführliche Darlegung in m. Hirten des Hermas S. 467—476 läßt sich nicht excerpiren. Ich hebe nur wenige Sätze und Worte hervor: sim. IX, 12, 1 *ἡ πέτρα φησίν, αὕτη, καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν . . .* § 3 *διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι᾽ αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ . .* § 4 *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

Beweis dafür, daß er über johanneische Sprüche nachgedacht oder predigen gehört hat, gilt mir vor allem dies, daß er zwischen den bei Johannes synonym gebrauchten Ausdrücken „das Reich Gottes sehen“ und „in dasselbe eingehen“ einen wesentlichen Unterschied macht. Das ist eine, freilich verfehlte, homiletische Meditation, welche den Text voraussetzt.

Sehr eigentümlich verhält es sich mit den johanneischen Elementen in der Apostellehre [1]. Es sind solche vorhanden; aber sie beschränken sich auf den engen Umkreis der in dieses kirchliche Hilfsbüchlein aufgenommenen Abendmahlsgebete. Geist und Sprache dieser Gebete heben dieselben aber hoch hinaus über den ziemlich niedrigen Standpunkt des Verfassers. Er wird sie ebensowenig erfunden haben als die Taufformel und das Vaterunser. Es sind das alte Kleinodien in moderner, minderwerthiger Fassung. Schon die Anwendung des *μαραν ἀθα* oder *μαρανα θα* bei der Abendmahlsfeier [2] weist uns, was den

§ 5 *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* . . § 6 *ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν· αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον· ἄλλως οὖν οὐδεὶς ἐλεύσεται πρὸς αὐτὸν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Jo. 10, 7. 9; 14, 6). sim. IX, 15, 2 *ταῦτα τὰ ὀνόματα* (die Tugendgeister) *ὁ φορῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* . . . § 3 *ταῦτα τὰ ὀνόματα* (die Lastergeister) *ὁ φορῶν τοῦ θεοῦ δοῦλος τὴν βασιλείαν μὲν ὄψεται τοῦ θεοῦ, εἰς αὐτὴν δὲ οὐκ ἐλεύσεται.* Nimmt man dazu den in diesem Gleichnis breit und reich ausgeführten Gedanken, daß man ebensowenig ohne das Wasser und Siegel der Taufe, wodurch man den Namen des Sohnes Gottes empfängt, als ohne die hl. Geister ins Reich Gottes einziehen kann (c. 12—16), so muß man an Jo. 3, 3. 5 denken. — mand. III, 4 und sim. IX, 25 *ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι* cf. 2 Jo 4; 3 Jo. 3, 4; mand. III, 4 *μετὰ τοῦ πνεύματος τῆς ἀληθείας* cf. Jo. 14, 17; 15, 26; 16, 13; sim. IX, 24, 3 *ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε* cf. 1 Jo. 4, 13 (Jo. 20, 22); sim. I, 7 *ἐργάζεσθε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* cf. Jo 6, 28 f. Welches diese Werke seien, zeigt mand. VIII, 8 f. XII, 3, 1—3. Der Gedanke von 1 Jo. 5, 3 wird in mand. XII, 3, 4 ff. breit ausgeführt.

1) Cf. besonders G. Wohlenberg, Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutest. Schrifttum (1888) S. 56—86.

2) AL. 10 extr. Aus 1 Kor. 16, 22 folgt nicht, daß die Formel in Korinth eingeführt war, sondern das Gegentheil. Nachdem Paulus seinen Abschiedsgruß angekündigt hat (v. 21), und ehe er ihn allen Gemeindegliedern spendet (v. 23. 24), schließt er Andere, die also nicht zu der angeredeten Gemeinde gehören, durch ein Fluchwort von seinem Gruß

Ursprung der Gebete anlangt, nach Jerusalem und Palästina, wo das Aramäische neben dem Griechischen Sprache des Gottesdienstes war. In den allgemeinen Gebrauch der griechischen Kirche ist diese Formel nicht übergegangen, wie andere schon in den Synagogen griechischer Zunge und in den griechischen Christengemeinden der Apostelzeit eingebürgerte hebräische oder aramäische Wörter [1]. Auch das „Hosanna dem Gott (oder Sohn) Davids", welches später in der griechischen Liturgie allgemeinere Verbreitung gefunden hat, deutet auf palästinensischen Ursprung dieser Gebete [2]. Durch Palästinenser werden sie zugleich mit dem Christentum zu den heidnischen Christen gekommen sein, für welche die Apostellehre bestimmt ist. Nimmt man hinzu, daß die Apostellehre selbst, in welche diese älteren Gebete aufgenommen sind, dem ersten Anfang des 2. Jahrhunderts angehört, so erscheint es nach Zeit und Ort unglaublich, daß das, was uns an diesen Gebeten johanneisch klingt, aus dem 4. Ev. entlehnt sei. Es bleibt nur die zwiefache Möglichkeit: entweder Johannes hat, als er sein Ev. schrieb, diese Gebete gekannt und auf seine Darstellung einwirken lassen, oder diese Gebete sind im Anschluß an Worte Jesu entstanden, welche unter den Christen Palästinas tradirt wurden, ehe Johannes sie oder ihresgleichen seinem Ev. einverleibte. Beides zugleich scheint der Fall zu sein. Was der Evangelist seinerseits 11, 52 als einen Zweck des Todes Jesu bezeichnet, erscheint nach Form und Inhalt als ein Nachklang des Gebetswunsches (AL. 9) *ὥσπερ*

---

und der zu grüßenden Gemeinde aus. Das sind die fremden, aus Palästina gekommenen Eindringlinge, die Petrusleute, welche die Sprache des *μαρανα θα* verstehen 1 Kor. 1, 12; 3, 17—22; 2 Kor. 2, 17 — 3, 1; 5, 12; 11, 1 — 12, 11.

1) *ἀμήν* (in LXX bekanntlich selten z. B. Nehem. 5, 13; 8, 6, gewöhnlich *γένοιτο* Deut. 27, 15—26; Ps. 41, 14; 72, 19) als liturgische Form 1 Kor. 14, 16; 2 Kor. 1, 20; Apok. 1, 6 f. 5, 14 etc. AL. 10 extr., dagegen auffälliger Weise nicht beim Vaterunser AL. 8, auch nicht AL 9. — *ἀλληλούϊα* Psalm 105—107 in den Überschriften; Apok. 19, 1—6.

2) *ὡσαννά* (nicht in LXX) nur in der Einzugsgeschichte Mt. 21, 9. 15; Mr. 11, 9. 10; Jo. 12, 13, sodann AL. 10 *ὡσαννὰ τῷ θεῷ* (l. *υἱῷ*) *Δαβίδ*. Von einem liturgischen Gebrauch dieser Form findet sich im NT und bei den apostolischen Vätern keine Spur. Die Davidssohnschaft ist nur eine historische Thatsache, welche gelegentlich für Lehre und Bekenntnis wichtig befunden wird Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8; Ignatius Eph. 18, 2; Trall. 9, 1; Smyrn. 1, 1.

ἦν τοῦτο [τὸ] κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν[1]. Alle übrigen wirklich beachtenswerthen Anklänge[2] beziehen sich aber auf Worte Jesu, besonders in Jo. 15 und 17. Wenn die Gemeinde betet: „Wir danken Dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Knechtes David, welchen Du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus", so setzt dies als bekannt voraus, daß „der hl. Weinstock Davids" den Messias bezeichne[3]; und es erscheint der Ausdruck nur dann natürlich, wenn Jesus sich in einer darauf bezüglichen Form als den Messias bekannt hatte. Das hat er aber in einer für Juden und Judenchristen verständlichen Weise gethan, indem er sich den wahren Weinstock nannte Jo. 15, 1, sogut er sich zu der Weissagung von Ezech. 34, 23; 37, 24 bekannt hat, indem er sich den guten Hirten nannte (Jo. 10, 11). Mit mehr als einem johanneischen Wort berührt sich der Eingang des zweiten Gebets: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε* (Jo. 17, 11), *ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου,*

---

1) Wohlenberg S. 59 erinnert mit Recht noch an das *ἵνα ὦσιν ἕν* Jo. 17, 11. 21. 22 und *εἰς ἕν* 17, 23 cf. 10, 16 und oben S. 532 A. 2.

2) Dahin kann man nicht rechnen die Verbindung der Eucharistie mit der eschatologischen Hoffnung c. 10; denn die eigentümlichen Gedanken und Worte von Jo. 6 (*ἄρτος τοῦ θεοῦ, σάρξ, αἷμα*) fehlen hier (s. dagegen oben S. 904 über Ignatius, S. 533 f. A. 3 über Justin), dagegen weist das *πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν* eher auf 1 Kor. 10, 3 f. Auch die Verbindungen *ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου* AL. 9 und *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας κτλ.* AL. 10 sind viel zu wenig charakteristisch; vollends der Gebrauch von *ζωὴ αἰώνιος* als einer bereits geschenkten Gabe Gottes; denn der Ausdruck findet sich auch Mt. 19, 16 ohne deutliche Beziehung auf die Zukunft, und AL. 10 ist nicht deutlich gesagt, daß diese Gabe nicht wesentlich ein Gegenstand der Hoffnung sei.

3) Für diese Fassung spricht erstens die in solchen Fällen werthvolle älteste Tradition oben S. 363 A. 1 cf. C. Taylor, An essay on the theology of the Didache (Append to two lectures on the Teaching) 1889 p. 163 ff. Was die zu Grunde liegende ältere jüdische Anschauung anlangt, ist außer dem von Wohlenberg S. 62 f. Bemerkten besonders zu vergleichen Apok. Baruch 36, 3 ff. 39, 7 ff. (Messias = *vitis*). Die Deutung auf die Gemeinde nach Hosea 10, 1; Jerem. 2, 21; Ezech. 19, 10 ff.; Psalm 80, 9 ff; IV Esra 5, 23 (*vinea* = *vitis*) cf. oben S. 529 gäbe hier keinen passenden Sinn.

οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Der allgemeine Gedanke ist der von Jo. 17, 6. 26; die sinnliche Anschauung von der Einwohnung Gottes oder seines Namens in den Gläubigen als in einer Behausung erinnert an Jo. 14, 23, und der Ausdruck an Jo. 1, 14. Zu einer anderen Stelle des Gebetes genügt es die Parallelstellen beizufügen: *μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ* (Jo. 17, 15) *καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου* (Jo. 17, 23 26; 1 Jo. 4, 18) . . *τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν* (Jo. 17, 17. 19).

Können wir diese Anklänge weder aus einer Abhängigkeit dieser Gebete vom 4. Ev. erklären, welches aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als diese Gebete ist, noch auch daraus, daß Johannes das hohepriesterliche Gebet, dieses Werk aus einem Guß, aus Reminiscenzen an diese liturgischen Gebete zusammengesetzt habe, so bleibt in der That nur die von Wohlenberg gebotene Lösung übrig: In die Abendmahlsgebete der ältesten Kirche Palästinas sind Erinnerungen an die Reden und Gebete übergegangen, welche Jesus bei dem letzten Mahl nach der Stiftung der Eucharistie gehalten hat; an Reden und Gebete, welche nachmals Johannes in sein Ev. aufnahm. Andrerseits kann Johannes da, wo er selbst das Wort führt, wie Jo. 11, 52, sich an liturgische Formen der Gemeinde von Jerusalem angelehnt haben. Wenn übrigens ähnliche Berührungen mit dem 4. Ev. in den übrigen Theilen der AL. nicht zu entdecken sind, so folgt hieraus bei dem geringen Umfang und dem eigentümlichen Inhalt dieser Schrift natürlich nicht, daß das 4. Ev. dem Verfasser der AL. und seinem kirchlichen Kreise noch unbekannt war.

Darf als sicher gelten, daß das Ev. des Marcus ursprünglich mit den Worten *ἐφοβοῦντο γάρ* 16, 8 schloß oder vielmehr abbrach, und daß der ausführlichere der beiden Anhänge, durch welche man den Mangel eines angemessenen Buchschlusses zu ersetzen suchte c. 16, 9—20, im Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben ist, so haben wir daran ein wichtiges Zeugnis darüber, aus welchen Quellen man damals seine Kenntnis der ev. Geschichte schöpfte Sowie nämlich die erste der genannten Voraussetzungen anerkannt ist, ist auch unverkennbar, daß hier nicht ein Versuch vorliegt, die unvollendet gebliebene Arbeit des Mr. in dessen Geist und mit dessen Mitteln zu Ende zu führen, sondern eine aus verschiedenen Quellen excerpirte Zusammen-

stellung der wichtigsten Selbstoffenbarungen des Auferstandenen. Es ist nicht eine Erzählung von Solchem, was doch nur in Form ausführlicherer Erzählung tradirt worden sein kann, sondern wenigstens bis v. 14 eine Aufzählung, und in dieser Beziehung fast vergleichbar mit der noch kürzer gefaßten, aber mehr Thatsachen enthaltenden in 1 Kor. 15, 5–7. Während aber Paulus eine von unseren Evv. völlig unabhängige Kenntnis der Thatsachen bekundet, haben wir hier zunächst ein Excerpt aus unseren Evv. Der Compilator verräth sich namentlich dadurch, daß er ohne jede Veranlassung in seinem übrigens so dürftig skizzirten Stoff von der Maria Magdalena, welche Mr. selbst nur mit diesem Namen bezeichnet hatte (15, 40. 47; 16, 1), bemerkt, es sei die, welche Jesus von 7 Dämonen befreit habe. In die ganz kurz (v. 9–12) nach Jo. 20, 1–18 berichtete Thatsache schaltet er jene Notiz aus Lc. 8, 2 ein. Über die zweite Erscheinung berichtet er (v. 12. 13) ebenso kurz nach Lc 24, 13–35. Hierin kann es uns nicht irre machen, daß der Compilator weder vollständig noch genau diese beiden Quellen (Lc. Jo.) ausgebeutet hat. Zu vollständiger Aufzählung aller ihm bekannt gewordenen Thatsachen hat er sich ebensowenig verpflichtet gefühlt, wie irgend ein Evangelist. Die Darstellung des Paulus (1 Kor. 15, 5–7), welche ihm doch nicht unbekannt gewesen sein wird, hat er gänzlich bei Seite gelassen. Dann konnte er auch aus den Büchern, die er zu Rathe zog, Einzelnes auswählen. Mit Johannes setzt er sich aber auch nicht in Widerspruch, sondern geht nur über denselben hinaus, wenn er sagt, daß Magdalena mit ihrem Bericht keinen Glauben gefunden habe. Jo. 20, 19 schien dazu zu berechtigen, und Lc. 24, 11 schien, da Lc. 24, 10 auch Magdalena mitgenannt war, fast dazu zu nöthigen. In dem zweiten Bericht ist die Angabe, daß auch die beiden Jünger, welchen Jesus sich auf ihrer Wanderung aufs Land offenbarte, bei den übrigen Jüngern keinen Glauben fanden, zwar mit Lc. 24, 33–35 unvereinbar; aber die folgende Erzählung Lc. 24, 36–43 konnte dazu verleiten, das Zeugnis für den Glauben der Jünger schon vor der Erscheinung Jesu in der Versammlung des ganzen Kreises, welches in Lc. 24, 34 liegt, abzuschwächen. Vor allem aber mußte das, was der Verfasser selbst v. 14 mittheilt, dazu zwingen. Es trägt dieser Satz ebenso wie alles Vorhergehende den Charakter des Excerpts. Die Worte, mit welchen Jesus den Unglauben der Elfe gerügt hat, sind weder hier noch im

Folgenden mitgetheilt [1]. Aber aus einem unserer Evv. ist dies nicht excerpirt, wenn es auch in denselben nicht ganz an Anklängen fehlt (Lc. 24, 25; Jo. 20, 29). Vollends die weiter folgende Rede v. 15—18 weist auf eine außerkanonische Quelle hin. Der Verfasser des Anhangs, welcher in v. 9—14 lediglich excerpirend verfährt und in v. 20 mit drei Strichen die ganze Missionsthätigkeit der Apostel zeichnet, kann nicht der Erfinder dieser in sich vollständigen, wohlgesetzten Rede Jesu sein. Er wird sie derselben Schrift vollständig entlehnt haben, aus welcher er v. 14 ein mageres Excerpt gibt [2]. Unter ihrem Einfluß hat er auch die aus Lc. und Jo. geschöpften Stoffe einigermaßen verändert. Daß er aus Mt. nichts aufgenommen hat, kann nicht befremden, da Mt. außer c. 28, 16—20 nichts für den Zweck des Verfassers Brauchbares bot, jener Abschnitt des Mt. aber an der apokryphen Rede in Mr. 16, 15—18 einen vollgültigen Ersatz hatte. Sehr bezeichnend aber ist es für die Lage der Dinge, daß die in den Evv. des Lc. und des Jo. enthaltenen Stoffe hier nur flüchtig skizzirt sind, und daß dagegen das einzige Stück des Anhangs, welches den Charakter eines vollständigen evangelischen Berichts an sich trägt, einer nicht kanonisch gewordenen Quelle entnommen ist. Jene Evv. waren allgemein bekannt; die Andeutung genügte. Der apokryphe Bericht mußte entweder gar nicht, oder viel vollständiger reproducirt werden.

Da uns die letzte Erörterung bereits über die Frage nach der Verbreitung des 4. Ev. hinausgeführt hat, so möge gleich hier beigefügt werden, daß das Protevangelium des Jakobus, welches wohl nicht viel jünger als der Marcusschluß und jedenfalls älter als Justinus ist, sich als eine Compilation aus den Kindheitsgeschichten des Mt. und des Lc. erweist, sofern es nicht freie Dichtung ist [3]. Von Mr. und Jo. konnte der Verfasser

1) Cf. dagegen z. B. Mt. 11, 20 ff.

2) Aus derselben muß in sehr früher Zeit in diesen Anhang auch das eingedrungen sein, was Hieronymus (c. Pelag. II, 15 Vallarsi II, 758) hinter Mr. 16, 14 besonders in griechischen Hss. gelesen hat. Hierüber wie über den ganzen Anhang s. Beil. XIV, 1[b].

3) Aus Lc. 1, 22 stammt das Verstummen des Zacharias c. 10 extr., aus Lc. 1. 28—38 zum größten Theil wörtlich der Inhalt von c. 11; aus Lc. 1, 41—44. 53 cf. v. 36 der Inhalt von c. 12 (da nachträglich der Erzengel Gabriel, welcher c. 11, 2 noch nicht so genannt war; dagegen ist Lc. 1, 42. 48 schon c. 6, 2; 7, 2 und wieder c. 12, 1 verwerthet);

nichts entlehnen, da sein Stoff in diesen nicht berührt wird. Und doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das 4. Ev. auf seine Darstellung einigen Einfluß geübt hat [1]. Wichtiger ist, daß sich hier so wenig wie in der gesamten nachapostolischen Literatur eine Spur von einer anderen Recension der Evv. des Mt. und des Lc. zeigt, als der katholischen.

So einfach, wie bei den beiden zuletzt erwähnten Stücken, von welchen das eine den Schluß, das andere den Anfang der Geschichte Jesu zum Gegenstand einer zusammenhängenden Darstellung gemacht hat, und welche sich beide als auf unseren kanonischen Evv. beruhende und mit einigen frei erfundenen oder auch überlieferten Zuthaten ausgeschmückte Berichte erwiesen haben, liegt die Frage nach den ev. Quellen bei den übrigen Schriften der Zeit von 90—125 natürlich nicht. Während jene zwei Schriftstücke vermöge ihres Zwecks sich zu Bruchstücken einer vorher noch ungeschriebenen Evangelienharmonie gestaltet haben, haben die übrigen Schriftsteller derselben Zeit immer nur sehr gelegentlich auf ev. Stoffe Bezug genommen. Ihre Zwecke brachten es auch nicht mit sich, daß sie die einzelnen Schriften, in welchen sie und die Gemeinden, an welche sie sich wandten, „das Ev.“ besaßen (S. 842 ff.), nambaft machten und den ev. Stoff, den sie vorzubringen hatten, nach den Quellen, aus welchen sie schöpften, sonderten. Man müßte im voraus

---

aus Lc. 2, 1—7 mit sagenhafter Ausschmückung c. 17; aus Lc. 2, 25 f. Simeon c. 24, 4. Außerdem Nachbildungen des Ausdrucks c. 5, 1; 20, 4 = Lc. 18, 14 und c. 6, 2 = Lc. 5, 29. — Aus Mt. 1, 18—21 zum Theil wörtlich (z. B. v. 19^{b}, sodann v. 20 f.), nur weiter ausgesponnen c. 13. 14; aus Mt. 23, 35 cf. 2 Chron. 24, 21 die Ermordung des Zacharias, welcher mit dem Vater des Täufers, welcher deshalb Hoherpriester sein muß, identificirt wird c. 23 cf. 8, 3. Über die Kombination von Mt. 1, 21 und Lc. 1, 31 in c. 11, 3 s. oben S. 484 f. 499 f.

1) Es kann zweifelhaft sein, ob c. 11, 2 *συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ*, wofür von einer Hs das *ἐκ πνεύματος ἁγίου* aus der Glaubensregel oder aus Lc. 1, 35 eingesetzt worden ist, den johanneischen Logos bedeuten soll (oben S. 499 f. A. 3 extr.). — Die Mahnung an den ungläubigen Joseph c. 19, 1 *δεῦρο* (v. l. *ἔρχου*) *καὶ ἴδε* erinnert an Jo. 1, 46; 11, 34, noch deutlicher c. 19, 3 *ἐὰν μὴ βάλω τὸν δάκτυλόν μου καὶ ἐρευνήσω τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐ μὴ πιστεύσω κτλ.* an Jo. 20, 25. Auch an Jo. 8, 11, also an ein unechtes Stück des 4. Ev. scheint c. 16 extr. *οὐδὲ ἐγὼ κρίνω ὑμᾶς* zumal wegen der Gleichheit der Anklage erinnern zu sollen.

erwarten, daß uns hier, in diesen ältesten Schriften der nachapostolischen Zeit noch viel häufiger als bei einem Justinus und bei einem Clemens Al. Citate und Anspielungen gemischter Herkunft und solche in freier Umgestaltung begegnen werden. Dem ist auch so, und dadurch ist es uns sehr erschwert, zu bestimmten Ergebnissen in Bezug auf die Benutzung der synoptischen Evv. bei den sogenannten apostolischen Vätern zu gelangen. Trotzdem muß der Versuch noch einmal gemacht werden. Dabei muß man aber für den Grundsatz Anerkennung fordern, daß es unwissenschaftlich ist, geschichtlich unbezeugte Quellen zu supponiren, solange die vorkommenden Erscheinungen sich ausreichend erklären aus den noch heute vorhandenen Evv., von welchen die bisherigen Untersuchungen gezeigt haben, daß sie allerspätestens um 125 zu einer allgemein verbreiteten Sammlung vereinigt waren, und daß einzelne von ihnen wie das Ev. des Marcus schon vor dem Ausgang des 1. Jahrhunderts in weitere Kreise gedrungen waren.

Nicht einen einzelnen Ausspruch Jesu, sondern Verschiedenes, was Jesus gesagt hat, um zur Nachgiebigkeit und Langmuth zu ermahnen, wollte Clemens an der ersten Stelle, wo er Evangelisches anführt, in Erinnerung bringen[1]. Wenn er trotzdem

---

1) Clem. I Kor. 13. Die Einführungsformel s. oben S. 841 A. 2. Den Plural ernst zu nehmen berechtigt vor allem der gleiche Fall c. 46, 7, wo ebenfalls mehrere, verschiedenen Stellen der Evv. entlehnte Citate durch ein *μέμνησθε τῶν λόγων τοῦ κυρίου* eingeleitet werden, cf. noch Polyc. 2 in folgender Anm. Auch AG. 20, 35 ist nicht so zu verstehen, als ob *τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* lediglich auf das eine nun folgende Wort hinweise, was dort die Änderungen *τὸν λόγον* und *τοῦ λόγου* veranlaßt hat. Der Singular wäre in der That bei dieser Fassung erforderlich, zumal bei einem so kurzen Spruch; cf. Mt. 15, 12; 19, 22 (?); 26, 44; Jo. 2, 22; 4, 50; 12, 38; 15, 25; 18, 9. 32; AG 6, 5; 20, 38; Rom. 13, 9; 1 Kor. [7, 25]; 15, 45; 1 Thess. 4, 15; 1 Tim. 1. 15; 3, 1 etc. Von den vielen Worten Jesu, deren zu gedenken Paulus früher die Epheser ermahnt hat, nennt er jetzt nur eins. Das Citat des Clemens lautet: „(1) *ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε·* (2) *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν·* (3) *ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν·* (4) *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν·* (5) *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε·* (6) *ὡς χρηστεύετε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν·* (7) *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν*". *ταύτῃ τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασι τούτοις στηρίξωμεν ἑαυτούς κτλ.* So nach cod. A und Syr., nur C stellt den Satz vom Messen vor den Satz vom Richten.

in direkter und ununterbrochener Rede Worte Jesu vorträgt, und wenn er sie nachher zuerst als ein einziges Gebot und dann erst als eine Mehrheit von Geboten bezeichnet, so kann das die durch die Einleitungsformel begründete Annahme nicht widerlegen, daß Clemens sich bewußt war, verschiedene Aussprüche zusammenzufassen. Wir sehen nur, daß er sich dabei einer großen Freiheit bediente. An ein uns unbekanntes Ev. als Quelle zu denken, ist um so unthunlicher, als die wesentlichen Elemente dieses freien Citats bei Polykarp wiederkehren [1], und das Ganze bei Clem. Al. [2]. Allerdings wissen wir, daß Polykarp sich in seinem Brief an die Philipper vielfach an das Muster des Korintherbriefs des Clemens angelehnt hat [3], und daß Clemens Al. denselben als eine nahezu hl. Schrift verehrt hat. Aber der Erstere verbindet in seinem Citat mit dem, worin er sich an Clemens anschließt, andere zweifellos kanonische Elemente, und der Alexandriner deutet durch nichts an, wie er es sonst thut, daß er ein außerkanonisches Ev., oder daß er auf die Auktorität des Apostelschülers gestützt ein sonst nicht geschriebenes Herrenwort citire. Polykarp und Clemens Al. scheinen nicht auf den Gedanken gekommen zu sein, daß Clemens Rom. andere als die ihnen bekannten Evv. benutzt habe; und an der Freiheit der Benutzung, welche sie selbst gelegentlich in ähnlichem Maße übten, nahmen sie bei dem älteren Schriftsteller keinen Anstoß. In der That enthält das Citat keinen Gedanken, welcher nicht in kanonischen Herrenworten enthalten wäre; und die Form der frei gebildeten Sätze ist derjenigen der ziemlich wörtlich aus Mt.

---

1) Pol. ad Phil. 2, 3 *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· „μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν“, καὶ ὅτι „μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ“.*

2) Clem. strom. II, 91 buchstäblich wie Clem. Rom., nur im letzten Gliede (statt *ἐν αὐτῷ μετρ.*) mit Polykarp oder Lc. 6, 38 *ἀντιμετρηθήσεται*. Die direkte, wenn auch vielleicht unbewußte, Abhängigkeit des Cl. Al. von Cl. Rom. wird auch dadurch bestätigt, daß Ersterer strom. II, 101 ebenso wie Letzterer c. 13, 4 in dem Citat aus Jes. 66, 2 *πρᾶον* oder *πραῢν* statt *ταπεινόν* (LXX) schreibt.

3) Cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 617 f.; Harnack Proll. zu Clem. I Kor. p. XXIV ff.

entlehnten nachgebildet [1]. Auch Mr. und Lc. scheinen ihren Beitrag dazu geliefert zu haben.

An einer anderen Stelle, wo Clemens Worte Jesu in Erinnerung bringt [2], sind es wiederum, wie schon die Einführungsformel anzeigt, mehrere, diesmal zwei, verschiedenem Zusammenhang entnommene Aussprüche, die er in direkter Rede anführt, und wiederum hat er hierin an Clemens Al. einen gläubigen Nachfolger gefunden. Als gelehrte Citate aus einem aufgeschlagenen Ev. wären diese Sprüche noch unbegreiflicher, als die vorhin besprochenen; denn nach aller Überlieferung betraf der erste Spruch den Verräther Judas (Mt. 26, 24 oder Mr. 14, 21 [Lc. 22, 22]). Clemens aber hat nicht nur die direkt auf diesen bezüglichen Worte ausgestoßen, welche für seinen Zweck ganz störend gewesen wären, sondern er hat auch Worte zugesetzt, welche dem Zusammenhang des anderen Spruchs angehören (Lc. 17, 2; Mt. 18, 6 f.; Mr. 9, 42), welchen Clemens nun als ganz gleichartige Parallele hinzufügen kann. Es liegt also eine Assimilation zweier Sprüche vor, deren Duplicität dem Verfasser gleichwohl bewußt war. Schöpfte er hier aus einem apokryphen Ev., in welchem jene Assimilation und die Zusammenstellung beider Sprüche schon vollzogen war, so wäre erstens unbegreiflich, was den Redaktor eines solchen Ev. hätte bewegen können,

1) Von den oben S. 916 A. 1 numerirten Sätzen sind Nr. 5 und 7 wesentlich identisch mit Mt. 7, 2 (Mr. 4, 21; Lc. 6, 38 fehlt Nr. 5 und bei Clemens fehlt das für Lc. charakteristische ἀντιμετρηθήσεται). Nr. 1 ist inhaltlich = Mt. 5, 6 (cf. 18, 33); Nr. 2 berührt sich am nächsten mit Mr. 11, 25 (cf. Mt. 6, 14 f.), übrigens hat Tatian (Forsch. I, 137. 138 cf. Bert, Aphraats Homilien übersetzt S. 29) ein ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν neben dem ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε aus Lc. 8, 37; Nr. 3 mit Mt. 18, 35 (cf. Mt. 7, 12; Lc 6, 31); Nr. 4 mit Lc. 6, 38[a]; Nr. 6, das am freiesten gebildete Stück, berührt sich wegen der in χρηστεύειν liegenden Erinnerung an die χρηστότης Gottes (cf Rom. 2, 4) am meisten mit Lc. 6, 35 (Mt. 5, 45)

2) C. 46, 8 (die Einführungsformel oben S 841 A. 2) οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι. So am Schluß nach Syr., dessen Zusammentreffen mit Clem. Alex. strom. III, 107, dessen Abhängigkeit von Clem. Rom. handgreiflich ist, nicht zufällig sein kann; s. Lightfoot, Clement of Rome append. p. 437 f. Die griech. Hss. AC haben τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι.

das Wort über Judas so zu ändern, daß es sich nicht mehr auf diesen, sondern auf denjenigen bezieht, welcher einen Kleinen ärgert, und so eine entbehrliche Parallele zu dem zweiten Spruch gleichen Betreffs zu schaffen. Es wäre aber auch unverständlich, woher Clemens zu dem Bewußtsein gekommen wäre, daß er nicht ein Herrenwort, sondern mehrere vor sich habe. Die Sache liegt dagegen sehr einfach, wenn Clemens aus dem Gedächtnis citirt, wie er auch die Korinther hier nicht, wie im folgenden Kapitel, auffordert, ein Buch oder mehrere aufzuschlagen, sondern dieser Aussprüche des Herrn sich zu erinnern. Sein Gedächtnis sagte ihm richtig, daß Jesus die beiden Aussprüche bei verschiedenen Gelegenheiten gethan habe; es ließ ihn aber im Stich, als er durch die wirklich vorhandene Ähnlichkeit beider Sprüche sich verleiten ließ, sie auf die gleiche Klasse von Personen zu beziehen und demgemäß den ersten dem zweiten noch mehr zu assimiliren. Warum aber die Erinnerung des Clemens sowie die gleiche Erinnerung, welche er bei den Korinthern voraussetzt, von einer nur mündlichen Tradition und nicht von unseren synoptischen Evv. abhängig gewesen sein soll, ist nicht einzusehen. Aus dem Citat selbst läßt sich für jene Hypothese kein Beweis herleiten; die allgemeinen Verhältnisse aber der Zeit um das J. 95 (oben S. 840) und das zweifellos höhere Alter wenigstens des Marcusev., welches überdies so gut wie gewiß in Rom entstanden ist, entscheidet gegen jene Hypothese. Dagegen zeigt sich die Abhängigkeit des Clemens von unseren Evv. auch noch anderwärts. Einen Spruch aus Jes. 29, 13 citirt er genau in derselben [1], von LXX stark abweichenden Form wie Mr. 7, 6 oder, da die Wortstellung zu Anfang nicht sicher ist, wie Mt. 15, 8. Was Jesus Mt 11, 29 f. von seiner Demut und von seinem sanften Joch gesagt hatte, verbindet Clemens wie ein Prediger, der auf diesen Text anspielen will [2]. Daß Clemens unabhängig von dem Herrenwort

1) c. 15, 2 *οὗτος ὁ λαὸς* (so mit Mr. 7, 6 cod. A, auch wohl Syr., *ὁ λ. οὗτος* mit Mt. 15, 8 cod. C) *τοῖς χείλεσίν* (A, *τῷ στόματι* C Syr. nach LXX) *με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν* (A mit einigen Hss. in Mr. 7, 6, *ἀπέχει* C mit den besten Hss. von Mr. 7, 6 und Mt. 15, 8) *ἀπ' ἐμοῦ.* In Clem. II Kor. 3, 5 nach allen Zeugen *ὁ λαὸς οὗτος . . . ἄπεστιν . . .*

2) c. 16, 17 *εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες.*

in AG. 20, 35 *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες* geschrieben haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, da er anderwärts die dort angewandte Einführungsformel ziemlich genau wiederholt [1]. Es fehlt also nicht an mancherlei mehr oder weniger beweiskräftigen Anzeichen dafür, daß die drei ersten Evv. samt der unseres Wissens nie ohne das 3. Ev. in Umlauf gewesenen AG. damals in Rom gelesen wurden [2].

Deutlicheres Zeugnis geben Ignatius und Polykarp. Für den Ersteren ist charakteristisch, daß das einzige Wort Jesu, welches er förmlich und mit Angabe sowohl der geschichtlichen Veranlassung als der thatsächlichen Folge anführt [3], in den kanonischen Evv. sich nicht findet. Da Ignatius sich an den Stellen, welche jedem Kenner der kanonischen Evv. als Reminiscenzen an diese auffallen, jeglicher Citationsformel enthält, so will die einmalige Abweichung von der Regel erklärt sein. Es genügt dann aber nicht der Umstand, daß es sich in diesem einzigen Fall um eine Beweisführung aus einem für die betreffende Lehre beweiskräftigen Wort Jesu handelt. Wäre dies Wort ebenso wie die übrigen evangelischen Elemente, auf welche Ignatius nur anspielt, allgemein bekannt gewesen, so hätte er kurz sagen können: „denn der auferstandene Herr selbst hat gesagt: Ich bin kein leibloses Dämonium". In der statt dessen beliebten Weitläufigkeit der Mittheilung spricht sich das Bewußtsein des Ignatius aus, daß er den Lesern d. h. in diesem Fall der Gemeinde von Smyrna etwas mittheile, was sie möglicher oder wahrscheinlicher Weise noch nicht kennen [4]. Woher Ignatius die Sache hat, läßt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit bestimmen [5].

1) c. 2, 1; dazu die Citationsformeln c. 13 u. 48 oben S. 841 A. 2.

2) Einen besonders starken Einfluß des Mr. auf die Sprache des Hermas suchte ich in m. Hirten d. Hermas S. 456—464 nachzuweisen.

3) Smyrn. 3 *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· „λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον", καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι* (v. l. *αἵματι*). *διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν* (v. l. *καὶ*) *συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*

4) Cf. oben S. 913 f. über den gemischten Charakter des unechten Marcusschlusses.

5) Cf. hierüber meinen Ignatius v. Ant. S. 600 ff. sowie meine und Lightfoots Noten zu Smyrn. 3. Hilgenfeld hat in seinem Nov. Test. extra

Die Form[1] spricht dagegen, daß er eine bis dahin nur mündlich

---

canon. IV^2, 29 ohne Andeutung seiner Gründe für gewiß, R. Handmann (Texte und Unters. V, 3 S. 50 f. 83 f.) für nahezu gewiß erklärt, was Hieron. v. ill. 16 behauptet, daß Ignatius hier aus dem Hebräerev. geschöpft habe. Richtig ist nur, daß nach Hieron. v. ill. 16 und in Jes. lib. XVIII, (Vall. IV, 770) etwas Ähnliches im Hebräerev. gestanden zu haben scheint, als was Ignatius anführt. Aus der zweiten Stelle, wo Hieronymus nur ganz beiläufig in einem übrigens nach Lc. 24, 37 ff. gegebenen Bericht neben das kanonische Wort πνεῦμα Lc. 24, 37 das Synonymon *incorporale daemonium* aus dem Hebräerev. setzt, könnten wir nicht einmal folgern, daß dieser Ausdruck nach dem Hebräerev. in einem Ausspruch des auferstandenen Jesu vorkam. Die andere Angabe des Hieronymus aber ist verdächtig schon wegen der sonstigen Ungenauigkeiten an derselben Stelle. Es wird der Brief an die Smyrnäer mit dem an Polykarp verwechselt, was die sonderbare Textgestalt bei Handmann S. 49 nicht erkennen läßt; es wird οἶδα durch *vidi* übersetzt, und es wird der auf alle Fälle trügerische Schein erweckt, als ob Ignatius das Hebräerev. förmlich citirt habe. Im Vergleich hiermit flößt Eusebius, welcher das Hebräerev. gleichfalls genauer kannte und in dem ähnlichen Fall des Papias sich sehr correct ausgedrückt hat (oben S. 854 A. 2), mehr Vertrauen ein, wenn er seine Unwissenheit über die Herkunft des Citats bei Ignatius bekennt h. e. III, 36, 11. Es ist also sehr wohl möglich, daß Hieronymus durch eine mit Lc. 24, 37 ff. und mit Ign. Smyrn. 3 einigermaßen verwandte Erzählung des Hebräerev., worin der auch bei Ignatius vorkommende Ausdruck *incorporale daemonium* sich fand, zu seiner Behauptung in vir. ill. 16 verleitet wurde. Da wir aber durch Origenes (de princ. praef. 8, Delarue I, 47) wissen, daß in der „Lehre des Petrus“ das Wort Jesu stand *non sum daemonium incorporeum*, welches wörtlich bei Ignatius wiederkehrt, da ferner bei Ignatius der Jüngerkreis als οἱ περὶ Πέτρον bezeichnet ist, so ist die Annahme, daß Ignatius aus dieser mit dem Namen des Petrus verbundenen Schrift, welche wahrscheinlich mit der „Predigt des Petrus“ identisch war, geschöpft hat, viel wahrscheinlicher, als was der unzuverlässige Hieronymus behauptet. Die Annahme von Lightfoot Ignatius II, 296, welche Handmann S. 50 fälschlich mir zu imputiren scheint, daß die Erzählung erst später (nach Eusebius?) aus der Petruslehre oder einer anderen Quelle in das Hebräerev. eingetragen sei, ist solange unveranlaßt, als wir nicht wissen, ob die Erzählung des Hebräerev. mit derjenigen bei Ignatius mehr als den Ausdruck „körperloses Dämonium“ gemein hatte, der doch nicht so unerhört ist; cf. z. B. Epit. e Theodoto § 14. Waren die Erzählungen wesentlich identisch, so wäre anzunehmen, daß Eusebius sie übersehen oder wieder vergessen hat. Daß Ignatius das Hebräerev. benutzt habe, bliebe auch dann höchst unwahrscheinlich.

1) Besonders das im Context unveranlaßte καί vor ὅτι, was auch

umlaufende Tradition wiedergibt. Wahrscheinlich folgt er der „Lehre“ oder der „Predigt des Petrus“ [1], vielleicht derselben Schrift, aus welcher der Verfasser des ausführlicheren der beiden unechten Marcusschlüsse ein anderes Stück sich angeeignet hat. Alles übrige Evangelische bei Ignatius und Polykarp stammt aus unseren Evv.

Ebenso deutlich wie das vierte ist auch das erste derselben wiederzuerkennen, obwohl es ebensowenig wie jenes citirt wird. Mit unserem griechischen Mt. in seinen eigentümlichsten Bestandtheilen [2] mußten die Gemeinden, an welche Ignatius und Polykarp schrieben, völlig vertraut sein, wenn diese Bischöfe auf Verständnis ihrer Briefe rechneten. Polykarp zeigt auch da, wo er unverkennbar in den Spuren des römischen Clemens

---

Hilgenfeld und Handmann anerkennen. Ebenso deutlich ist aber auch, daß mit *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν*, welches im Zusammenhang des Ignatius geradezu störend ist, da auch das Vorige nach der Auferstehung sich zugetragen hat, zu einer anderen Quelle übergegangen wird.

1) Cf. m. Ignatius S. 601 f. Es liegt aber auch sehr nahe anzunehmen, daß diejenigen, welche das unvollendet gebliebene Marcusev. zu vervollständigen bemüht waren, gerade nach der „Predigt (oder Lehre) des Petrus“ als einem Hilfsmittel griffen; denn das Marcusev. selbst sollte ja nach uralter Überlieferung mehr oder weniger eine Aufzeichnung der Predigten des Petrus sein. Zur „Predigt des Petrus“ paßt sowohl der Ausblick auf das nachmalige todesmuthige Wirken der Apostel bei Ignatius (oben S. 920 A. 3), welcher nicht wörtlich genau aus der apokryphen Schrift geschöpft zu sein braucht, doch aber wahrscheinlich der Sache nach aus derselben stammt, da erst hinter dieser Bemerkung der Übergang zu einer anderen Quelle bemerklich wird (s. vorige Anm.), als auch der Überblick über die Geschichte der apostolischen Mission in dem ausführlicheren Anhang des Marcusev. 16, 20, aber auch in dem kürzeren des Codex L und einiger anderer Zeugen, (Tischendorf, Editio oct. I, 404). Es bleibt auch höchst bemerkenswerth, daß in letzterem der Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Πέτρον* sich findet, wie bei Ignatius (da ohne *τόν*).

2) Cf. die ausführliche Darlegung in m. Ignatius v. Ant. S. 595 ff., dazu Lightfoot's und meine Noten zu den einzelnen Stellen, welche die Indices nachweisen. Die Phantasien oder Variationen über Mt. 2, 1—12 in Eph. 19 fordern keine außerkanonische Quelle. Aus Mt. 3, 15 stammt Smyrn. 1, 1 *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ*, aus Mt. 10, 16 ad Pol. 2, 2 *φρόνιμος γίνου ὡς (ὁ?) ὄφις ἐν πᾶσιν, καὶ ἀκέραιος εἰσαεὶ ὡς ἡ περιστερά*. Anderes ist nicht mit drei Worten evident zu machen.

wandelt, daß ihm der Text des Mt. mindestens ebensosehr im Gedächtnis liegt, als jenes nachapostolische Muster eines Mahnschreibens an eine fremde Gemeinde[1]. Daneben finden wir deutliche Spuren von Kenntnis des zweitheiligen lucanischen Werkes[2] bei beiden Bischöfen, und dagegen nichts, was die

---

1) Pol. 2, 3 s. den Text oben S. 917 A. 1; cf. S. 916 A. 1; S. 918 A. 1 Die sehr frei gestalteten Sätze Nr. 1 und 2 in dem Citat des Clemens hat Pol. beinah wörtlich sich angeeignet; aber vor dieselben stellt er Mt. 7, 1 (buchstäblich genau, während Lc. 6, 37 und Clemens Nr. 5, wo mehr Mt. 7, 2ª nachgebildet ist, in verschiedener Weise abweichen) und er läßt einen mit Mt. 7, 2ᵇ; Mr. 4, 24; Lc. 6, 38ᵇ; Clem. Nr. 7 wesentlich identischen Satz folgen. Das ἀντιμετρηθήσεται theilt er nur mit Lucas. Es wird ein Zufall sein, daß Polykarp durch seine Gruppirung mit Tatian darin zusammentrifft, daß auf das Verbot des Richtens nun das apokryphe ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν folgt (oben S. 918 A. 1). In dem καὶ ὅτι, wodurch Pol. an diese erste Gruppe von 4 Sätzen zwei weitere mit Mt. 5, 3. 10 wesentlich identische Sätze anschließt, spricht sich das Bewußtsein aus, daß diese letzteren einem anderen Zusammenhang entlehnt sind. Mochte Pol. den Mt. oder den Lc. im Sinne haben, in beiden Fällen hatte er von einer späteren Stelle der Bergpredigt auf den Anfang derselben zurückzugreifen. Liegt offenbar Mt. zu Grunde, so ist doch sehr möglich, daß die Weglassung von τῷ πνεύματι und die Vertauschung von τῶν οὐρανῶν mit τοῦ θεοῦ unter dem Einfluß von Lc. 6, 20 erfolgt ist. — Die Anspielungen an das Vaterunser Pol. 6, 2; 7, 3 können ebensowohl auf Mt. 6, 12 f, als auf Lc. 11, 4 zurückgehen. Wenn aber Pol. 7, 3 an die 6. Bitte anschließt καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής, so ist dies aus Mt. 26, 41 oder Mr. 14, 38 geflossen. — In der aus verschiedenen biblischen Reminiscenzen zusammengesetzten Ermahnung zum Gebet für die Nichtchristen Pol. 12, 3 erkennt man den Einfluß von Mt. 5, 44. 48 vor allem daran, daß die Vollkommenheit dadurch erzielt werden soll.

2) Bei Ignatius ist vor allem zu beachten, daß er Smyrn. 3 (oben S. 920 A. 3 u. S. 921 f. A. 1) an eine apokryphe Auferstehungsgeschichte mit μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν eine Aussage über das Mitessen und Mittrinken des Auferstandenen mit den Jüngern anschließt. Dieses Ungeschick der Darstellung erklärt sich nur daraus, daß Ignatius AG. 10, 41 im Sinne hatte und das dortige μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν nicht loswerden konnte. Ferner cf. Eph. 12, 2 mit AG. 20, 16 ff.; Mgn. 1, 5 mit AG. 1, 25; Smyrn. 1, 2 mit Lc. 23, 7—12; AG. 4, 27. — Bei Polykarp ist abgesehen von den disputabelen Dingen (s. vorige Anm.) besonders wichtig, daß er unmittelbar vor einer Reihe von unverkennbaren Reminiscenzen an 1 Petri mit der Predigt des Petrus in AG. 2, 24 zusammentrifft c. 1, 2 ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου.

Vermuthung rechtfertigen könnte, daß ein später aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängtes Ev. in den Tagen Trajans kirchliches Ansehen gehabt oder Verbreitung gefunden hätte.

Anders verhält es sich auch nicht mit der Apostellehre und dem Brief des Barnabas. Es zeigte sich schon, daß Barnabas unseren griechischen Mt. als hl. Schrift citirt (S. 848 A. 1). Aus diesem hat er dann auch seine übertriebene und unrichtig verallgemeinerte Behauptung geschöpft, daß Christus zu seinen Aposteln ganz besonders sündhafte Menschen erwählt habe, um durch die That den Spruch Mt. 9, 13 zu bewähren[1]. Die schriftstellerische Manier des Barnabas erschwert es, eine größere Zahl unzweideutiger Belege beizubringen[2]. Andrerseits wiegt die Thatsache um so schwerer, daß bei Barnabas, der doch für allerlei apokryphe Literatur atl. Namens eine große Vorliebe zeigt und in willkürlicher Umgestaltung seiner biblischen Materialien Großes leistet, keine Spur eines außerkanonischen Ev. zu finden ist[3]; und auch kein solcher Widerspruch gegen eines der kanonischen Evv., daß man daraus folgern könnte, Barnabas habe dasselbe nicht gekannt, oder es nicht als glaubwürdig anerkannt. Letzteres würde allerdings gelten sowohl in Bezug auf Mt., welchen Barnabas doch als hl. Schrift citirt hat, als in Bezug auf Jo. und die AG., wenn Barnabas wirklich hätte sagen wollen, daß Jesus am Tage seiner Auferstehung gen Himmel gefahren sei. Aber er sagt doch nur, daß Jesus am 8. Tage oder am ersten Wochentage sowohl auferstanden als auch, nachdem er sich (inzwischen den Jüngern) offenbart, gen Himmel gefahren sei[4].

1) Barn. 5, 9. An Mr. 2, 17; Lc. 5, 32 ist vor allem darum nicht zu denken, weil bei diesen der Zöllner, bei dessen Berufung Jesus so gesprochen, weder durch den Namen Matthäus, noch durch sonst etwas als Apostel bezeichnet ist. Ferner ist das nur bei Lc. echte *εἰς μετάνοιαν* nach den besten Zeugen in Barn. 5, 9 zu streichen. Als einen hervorragenden Sünder betrachten den Matthäus auch Origenes, Scholia in Prov. bei Tischendorf, Notitia cod. Sinaitici p. 78. 119 cf. c. Cels. I, 63; Eus. demonstr. ev. III, 5, 81—86; Epiph. haer. 51, 5. Die Verallgemeinerung bei Barnabas kann durch Lc. 5, 8; 1 Tim. 1, 13 ff. mitveranlaßt sein.

2) Z. B. über Barn. 5, 12 verglichen mit Mt. 26, 31 s. Beil. XII.

3) Die c. 7, 11 Jesu in den Mund gelegten Worte wollen nur den in der Typik des Versöhnungsritus kundgegebenen Willen des Herrn ausdrücken; cf. Müller S. 201.

4) C. 15, 9 *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην,*

Diese beiden, schon durch die sprachliche Form des Satzes auseinandergehaltenen Thatsachen bilden den Grund, warum die Christen den Sonntag als Freudentag feiern. Wieviele Wochen oder auch Jahre zwischen dem Sonntag der Auferstehung und dem Sonntag der Himmelfahrt Jesu in der Mitte gelegen, hatte Barnabas keinen Anlaß zu sagen. Die Meinung aber, daß die Himmelfahrt auf einen Sonntag gefallen sei, findet sich auch in späterer Zeit, wo an ein bewußtes oder unbewußtes Ignoriren der kanonischen Darstellungen nicht zu denken ist, und zwar im Zusammenhang mit der kirchlichen Sitte, das Pfingstfest, das stets an einem Sonntag gefeiert wurde, zugleich als Himmelfahrtsfest zu feiern [1]. Darnach könnte jene Stelle des Barnabas höchstens zu der archäologischen Frage Anlaß geben, ob schon damals ein christliches Pfingstfest, welches zugleich auf die Himmelfahrt bezogen wurde, gefeiert worden sei.

Welches „das Ev.", oder „das Ev. des Herrn" war, das der Verfasser der Apostellehre in den Händen seiner Leser wußte [2], läßt sich einigermaßen schon nach den vier Stellen ermessen, an welchen er sich ausdrücklich auf dasselbe beruft. Das erste Mal [3] bekräftigt er dadurch die Mahnung, nicht so wie die

---

ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. Genau mit demselben Rechte, mit welchem man hieraus die oben abgelehnte Meinung folgerte, könnte man aus Just. apol. I, 67 extr. schließen, nach Justin sei Christus am Tage der Erschaffung des Lichts und der Welt auferstanden.

1) So die syrische „Lehre der Apostel" bei Cureton, anc. syr. doc. p. 24, 8; 27, 7; engl. Theil p. 24, 11; 27, 12, dazu oben S. 182 A. 1. Auch die Differenzen in Bezug auf die Pfingstfeier am 40. oder 50. Tage (Hefele, Conciliengesch. I², 174) werden damit zusammenhängen. Was alles gelegentlich auf den Sonntag verlegt wurde, zeigt das Sacrament. Bobiense bei Mabillon, Mus. Ital. I, 2, 377.

2) Cf. oben S. 813 und zu allem Folgenden G. Wohlenberg, Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentl. Schrifttum S. 2—56.

3) C. 8. Zu dem Citat gehört auch das an sich ganz überflüssige οὕτω vor προσεύχεσθε; cf. Mt. 6, 9. Der Singular ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ war eine Vereinfachung, welche durch Mt. 6, 10 sehr nahegelegt war; und wie natürlich der Singular τὴν ὀφειλήν (statt τὰ ὀφειλήματα) sich einschlich, zeigt die weite Verbreitung von „die Schuld" im Gebrauch des Vaterunsers bei uns Deutschen. Die Erinnerung an Mt. 18, 32 mag mitgewirkt haben. Die Doxologie ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (ohne ἀμήν) gleicht darin der von Syr. Cur., daß sie nur

Heuchler zu beten, sondern das Vaterunser zu sprechen. Es folgt dieses Gebet selbst mit all' den Eigentümlichkeiten, welche die Relation bei Mt. von derjenigen bei Lc. unterscheiden, und nur mit solchen Abweichungen von jener, welche sich aus häufigem liturgischen Gebrauch erklären. Dahin gehört die abschließende Doxologie, welche vor der in die jüngeren Hss. des Mt. eingedrungenen durch Kürze sich auszeichnet, aber auch die Vereinfachungen des Ausdrucks. Nimmt man hinzu, daß in der AL. der Warnung vor dem Beten wie die Heuchler eine analoge Warnung vor dem Fasten wie die Heuchler nebst positivem Gebot vorangeht, welche jedoch nicht auf das Ev. zurückgeführt wird und auch inhaltlich in keinem Ev. zu lesen ist, so liegt am Tage, daß das fragliche Ev. einen mit Mt. 6, 5—18 wesentlich identischen Abschnitt enthielt. Wir dürfen aber sofort auch Mt. 6, 1—4 mithinzunehmen, da an einer anderen Stelle mit den Gebeten und allen anderen Handlungen, worüber das Ev. die erforderlichen Anweisungen geben solle, gerade auch die Almosen verbunden werden [1]. Die dritte Berufung auf „das Ev.“ weist auf Stellen des Mt., welche in unseren sonstigen Evv. keine Parallelen haben [2]. An der vierten Stelle wird nur im allgemeinen die Satzung des Ev. als die Norm bezeichnet, nach welcher die Wanderlehrer und die Propheten behandelt werden sollen [3]. Die eigentümliche Einführungsformel erklärt sich schon daraus, daß über die Aufnahme und Behandlung von christlichen Propheten im Ev. so gut wie nichts geschrieben stand [4]; aber auch die Anweisungen Jesu in Bezug auf die Missionare bedurften der zeitgemäßen Näherbestimmung. Und doch finden wir unter den so eingeleiteten Vorschriften solche, welche deutlich auf Stellen

---

aus zwei Gliedern besteht. Die übrigen Abweichungen der AL. haben auch bei Mt. gute Zeugen für sich.

1) C. 15 extr. Es soll natürlich nicht damit gesagt sein, daß der Verf. nicht auch an andere ev. Stellen vom Gebet gedacht habe; nur die Verbindung von Gebet und Almosen führt auf Mt. 6.

2) C. 15, 3 *ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* cf. Mt 18, 15 ff.; 5, 22 ff. Auch AL. 4 ist *ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασι* so gemeint.

3) C. 11, 3 *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε.* Cf. Wohlenberg S. 47 f.

4) Nur Mt. 10, 41, also wiederum eine Stelle ohne Parallele ließ sich heranziehen.

des Mt. fußen [1]. Nur bei Mt. 7, 6 finden wir auch das einzige sonstige Herrenwort, welches außerdem noch als solches citirt wird [2]. Ist ferner aus AL. 7 klar, daß der Inhalt von AL. 1—6 den Heiden, welche sich taufen lassen, unmittelbar vor Ertheilung der Taufe gesagt werden soll, so kann man sich auch der Anerkennung der Thatsache nicht verschließen, daß hier Mt. 28, 19 f. zu Grunde liegt. Dem Auftrag Jesu an die Apostel, die Heiden zu Jüngern zu machen, indem man sie auf den Namen des Dreieinigen taufe und sie die den Jüngern ertheilten Gebote Jesu lehre, wollte die kirchliche Gemeinschaft nachkommen, in welcher diese Kirchenordnung entstanden ist und gegolten hat [3]. Sie brauchte die dreifache Taufformel; sie begleitete die Taufhandlung mit moralischen Anweisungen, wie sie Jesus seinen Jüngern gegeben hatte, und sie bezeichnete diese Anweisungen als „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an die Heiden“. Sowenig die Apostel selbst durch jenen Auftrag Jesu verpflichtet wurden, bestimmte formulirte Gebote desselben wörtlich zu wiederholen, so wenig hat der Verfasser der AL. sich hiermit anheischig gemacht, aus seinem Ev. oder mündlicher Tradition nur Solches niederzuschreiben, was wörtlich so von Jesus gesprochen worden war. Es war die „durch die 12 Apostel“, durch ihre Genossen und Nachfolger in der Heidenmission den Verhältnissen angepaßte Sittenlehre Jesu, welche hier aufgezeichnet sein wollte. Nur das ist durch die auf Mt. 28, 19 f. fußende Einrahmung dieses Abschnittes vollkommen ausgeschlossen, daß der Verfasser hier eine jüdische Schrift zu Grunde gelegt haben sollte [4]. Aber ebenso willkürlich als diese Hypothese ist die Forderung, daß

1) Ähnlich wie schon vor der Berufung auf das Ev. wird gleich nach derselben gesagt *πᾶς ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος*, womit nur Mt. 10, 40 wesentlich sich deckt. Ferner entspricht nur Mt. 12, 31 und nicht Mr. 8, 28 f. Lc. 12, 10 einigermaßen genau den Worten, womit hier das Verbot unbefugter Kritik der im Geist redenden Propheten begründet wird *πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται.*

2) C. 9 extr. *καὶ γὰρ περὶ τούτου* (d. h. Ausschluß der Nichtgetauften vom Abendmahl) *εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν.*

3) Cf meine Abhandlung in Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 74 ff.

4) Gegen diese besonders von Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 1886, vertretene Ansicht hat Wohlenberg S. 12 ff. sehr Treffendes bemerkt.

jeder Satz in AL. 1—6 dem „Ev.“ entnommen sei [1]. Man darf nur erwarten, daß der Verfasser sich an die in seinem Ev. enthaltenen Gebote Jesu an die Jünger angeschlossen und sie ihrer Bestimmung für die eben erst aus dem Heidentum herkommenden Täuflinge angepaßt habe. Dem entspricht der Inhalt vollkommen. Am Schluß spricht sich das Bewußtsein aus, daß die Gebote, welche Jesus seinen Jüngern gegeben hat, nicht unverkürzt sofort dem Neophyten auferlegt werden können. Um den Heiden nicht durch die unerschwingliche Höhe der sittlichen Forderungen, zu deren Erfüllung er sich verpflichten soll, abzuschrecken oder zu entmuthigen, wird ihm gesagt: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein. Wenn du es aber nicht kannst, so thue, was du kannst.“ Das „Joch des Herrn“ ist nach der hier offenbar zu Grunde liegenden Stelle Mt. 11, 29 f. wohl sanft oder, wie Clemens in Anlehnung an dieselbe Stelle sagt, ein Joch der Gnade [2] im Gegensatz zu dem Joch des mosaischen Gesetzes oder der rabbinischen Satzung; aber sofern es Vollkommenheit fordert (Mt. 5, 48), ist es doch nicht leicht zu tragen. Daher wird auch nicht das Höchste, was Jesus seinen Jüngern, oftmals in paradoxer Schroffheit geboten hat, sondern absichtlich das Einfachste und Leichteste ausgewählt und auch dem an sich Erhabenen mehrfach eine populärere Form gegeben oder eine triviale Erwägung beigefügt [3]. Die

---

1) Dies behauptete Harnack in der größeren Ausg. (1884) 2. Hälfte S. 76 f. in Bezug auf mehrere Sätze ohne haltbare Gründe.

2) Clem. 1 Kor. 16, 17 oben S. 912 A. 2 „Unter das Joch seiner Gnade treten“ heißt Christ werden. Insbesondere von den Heiden gilt das, welche vor ihrer Bekehrung überhaupt noch kein Joch, auch nicht dasjenige des mosaischen Gesetzes getragen haben nach Just. dial. 53; Hippol. ed. Lag. p. 129 Nr. 30 und anderen Stellen in Forsch. II, 61. Der Gegensatz des mosaischen oder des rabbinischen Joches (AG. 15, 10; Barn. 2, 6 ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν) waltet schon bei Mt. ob, denn die Weisen 11, 25 sind die Pharisäer, welche Jesum und seine Jünger unter ihre Sabbathssatzung zwingen wollen 12, 1—14 cf. 23, 4.

3) Ersteres gilt z. B. von dem berühmten, unter Juden und Heiden verbreiteten Spruch AL. 1, 2 (oben S. 366) an Stelle der positiven Fassung in Mt. 7, 12. Letzteres von solchen Sätzen wie AL. 1, 3 „(Liebet die euch hassen), so werdet ihr keinen Feind haben“, oder c. 14 „(Wenn dir Jemand das Deine nimmt, so fordere es nicht zurück;) denn du vermagst es nicht“ d. h. es hilft dir doch nichts. Auch der kurz vorher

Quelle, aus welcher diese christlich-apostolische Sittenlehre an die Heiden und für die Täuflinge geflossen ist, bleibt doch unverdeckt. Es ist vor allem die Bergpredigt nebst den verwandten Reden Jesu. Dies ergibt sich nicht nur aus dem größten Theil des Inhalts und Wortlauts, sondern auch aus der stilistischen Form. Während nämlich das Ganze als Ansprache an den einzelnen Täufling gedacht ist, und daher von Anfang bis zu Ende die singularische Anrede vorherrscht, tritt statt dieser die pluralische ein, wo die Entfaltung der Grundgebote in Sprüchen aus der Bergpredigt gegeben wird, worin Jesus eine Mehrheit von Personen, nämlich den Kreis seiner Jünger vor den Ohren einer Volksmenge belehrt hatte [1]. Das war eine sehr begreifliche Anbequemung an „das Ev. des Herrn", welches in den Händen der Leser war. Hier sehen wir aber sofort, daß unter diesem Namen nicht Mt. allein, sondern ebensogut auch Lc. befaßt war. Da nicht Aussprüche Jesu citirt, sondern Grundzüge der Sittenlehre gegeben werden sollten, welche die Apostel aus den ihnen selbst gegebenen Geboten Jesu für die Heiden zu entwickeln hatten, so war nicht nur überhaupt größte Freiheit in der Behandlung der Originalsprüche geboten, sondern insbesondere auch alles Recht zur Verschmelzung der verschiedenen Relationen über wesentlich identische Aussprüche Jesu gegeben. Die Behauptung, daß der Verfasser diese Verschmelzungen in seinem Ev. vorgefunden haben müsse, daß also dieses Ev. eine Evangelienharmonie gewesen sei [2], ist eben nur eine Behauptung, für welche die Gründe fehlen, und zu welcher man nur vermöge gründlicher Verkennung der Anlage und des Zwecks von AL. 1—6

angebrachte Zusatz zu dem Gebot, die linke Wange dem darzureichen, der die rechte schlägt: „so wirst du vollkommen sein", liegt auf der gleichen Linie. In dem Bewußtsein, daß das für einen Neuling eine exorbitante Forderung sei, wird gesagt, zu dem von Christus aufgestellten Ideal (Mt. 5, 48; 19, 21 cf. S. 923 A. 1 extr.) gehöre allerdings auch dies. Darnach zu streben wird der Täufling auch 6, 2 eingeladen, aber die Verpflichtung zur Erfüllung auch solcher höchster Gebote soll keine Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde sein.

1) Zuerst c. 1, 3 cf. Wohlenberg S. 22 f. Das Genauere gab ich Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 79. Die 6malige Anrede „mein Kind" gilt dem *βαπτιζόμενος* c. 7, 4.

2) So Harnack, Größere Ausg. Proll. S. 77 f. Dazu S. 79 „Ist das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios"? Dagegen Wohlenberg S. 49 ff.

gelangen kann. Selbst wenn die AL. erst um 150 geschrieben wäre, würde die Berufung auf die Textmischungen bei Justinus ungeeignet sein, jene Hypothese wahrscheinlich zu machen. Denn Justinus hat eben auch nur gethan, was Clemens von Rom, Polykarp von Smyrna und der Verfasser der AL. vor ihm, was aber auch Clemens von Alexandrien und Andere nach ihm gethan haben [1]. Die Hypothese, daß vor Tatian und außerhalb des kirchlichen Umkreises von Edessa eine Evangelienharmonie von katholischen Christen gottesdienstlich und kirchlich gebraucht worden sei, schwebt überhaupt in der Luft. Wenn die Beobachtungen, wodurch sie veranlaßt worden ist, ein Recht zu ihrer Aufstellung gäben, so müßte man consequenter Weise auch behaupten, daß schon Clemens von Rom und Polykarp, und daß noch Clemens Al. statt unserer Evv. diese Harmonie oder eine solche in Händen gehabt haben. Wir würden schließlich zu der absurden Annahme gelangen, daß eine aus 2 oder 3 oder 4 Evv. zusammengestellte Harmonie früher in der Kirche Verbreitung und Anerkennung gefunden habe, als die Evv., aus welchen sie zusammengestellt war. Von den 3 Stellen der AL., an welchen man ein auffälliges Zusammentreffen mit Tatians Diatessaron entdecken und woraus man die Abhängigkeit der AL. zwar nicht von Tatian, aber doch von einer mit dessen Diatessaron ähnlichen Harmonie erschließen wollte, muß die erste [2] und die

---

1) Über Justin oben S. 553 ff.; über Clemens Rom. und Polykarp S. 916 A. 1; S. 917 A. 1. 2; S. 918 A. 1. 2; S. 923 A. 1.

2) Ich zerlege die Perlenschnur in AL. 1, 3 in ihre Elemente: 1 *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν*, 2 *καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν*, 3 *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*, 4 *ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς*, 5 *οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* 6 *ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς*, 7 *καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν*. — Nr. 1 = Lc. 6, 28^b (ziemlich früh auch in Mt. 5, 44^b interpolirt), wo neben *ὑμᾶς* auch *ὑμῖν* ziemlich stark bezeugt ist, ebenso Just. apol. 1, 15. — Nr. 2 hat bis *ὑπέρ* die Form von Mt. 44^b (während Lc. 28^b nach besserem Text ohne *καί* und dann *περί*), dagegen *τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν* in dieser Verbindung ist nicht kanonisch, jedoch sonst verbreitet Just. apol. I, 15 *εὔχεσθε ὑ. τ. ἐ.*, dial. 113 *εὔχεσθαι καὶ ὑ. τ. ἐ.* cf. Clem. homil. XII, 32. — Nr. 3 als Ganzes ohne Beleg, aber *ὑπὲρ τ. διωκ. ὑμᾶς* ist der Schluß des unter Nr. 2 abgebrochenen Spruchs aus Mt. 44^b. — Nr. 4 wesentlich gleich Lc. 32 (umgestellt und *ὑμῖν* dazu), aber die Anknüpfung wie Mt. 46^a. — Nr. 5 wesentlich gleich Mt. 47^b (nur *ἐθνικοί* statt *ἔθνη*, dagegen Lc. 32. 33 *ἁμαρτωλοί* und Mt. 46^b *τελῶναι*). — Nr. 6 statt des

dritte [1] völlig außer Betracht bleiben. Die zweite [2] hat etwas

---

kanonischen *τοὺς ἐχθροὺς* Mt. 44ᵃ. Lc. 27. 35, welches auch Justin dial. 85 hat, hier als reinen Gegensatz zum Lieben *τοὺς μισοῦντας* wie Just. ap. I, 15; dial. 133, wahrscheinlich unter dem Einfluß einerseits von Lc. 27, wo erstens durch die Einführungsformel das *ὑμεῖς* den Ton empfängt, welchen die AL ihm gibt, und zweitens ein völlig synonymer Satz das *τοῖς μισοῦσιν* enthält (s. zu Nr. 3), andrerseits von Lc. 35, wodurch die Stellung dieses Satzes an den Schluß veranlaßt sein mochte. — Nr. 7 ohne Beleg. — Die ganze Ähnlichkeit mit dem Diatessaron (Forsch. I, 134 cf. Aphraates übersetzt von G. Bert S. 28 f.) besteht nun darin, daß Tatian in den übrigens nach Lc. 6, 32 gegebenen Spruch aus Mt. 5, 47 *ἐθνικοί* oder *ἔθνη* aufnimmt, während die AL. (Nr. 4. 5), welche gleichfalls Lc. 6, 32 zu Grunde legt und *ἔθνη* nach Mt. 5, 47ᵇ aufnimmt, außerdem noch die Anknüpfung des ganzen Spruchs durch *γάρ* aus Mt. 5, 46ᵃ und die Satzform aus Mt. 5, 46ᵇ oder 5, 47ᵇ herübernimmt. Das farblose dreimalige *ἁμαρτωλοί* des Lc. haben auch Andere vermieden (Just. ap. I, 15 s. oben S. 544 A. 2), und Tatian hat es in Lc. 6, 33 nur durch Verbindung mit dem *τελῶναι* aus Mt. 5, 46 geglaubt erträglich machen zu können.

1) AL. 16, 1. Ich zerlege den Text: 1 *γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν·* 2 *οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν,* 3 *καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν,* 4 *ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι* 5 *οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.* Diese durchaus nicht als Wort Jesu oder Bestandtheile des Ev. bezeichneten Sätze sind gleichwohl eine Compilation aus Mt. und Lc. Die Mahnung zu wachen in solchem Zusammenhang geht, abgesehen von der eigentümlichen Zuthat der AL, auf Mt. 24, 42 oder 25, 13 (nicht auf Lc. 21, 36) zurück. Letztere Stelle wird dem Verf. im Gedächtnis gelegen haben; denn Nr. 2 stammt zwar, wie das Wort *λύχνοι* statt *λάμπαδες* und besonders der Anschluß von Nr. 3 zeigt, wie Nr. 3 wesentlich aus Lc. 12, 35, aber *μὴ σβεσθήτωσαν* vergegenwärtigt die Scene von Mt. 25, 8. Nr. 4 und 5 werden, da Nr. 2. 3 wesentlich aus Lc. 12, 35 genommen sind, auf Lc. 12, 40 und nicht auf Mt 24, 44 zurückgehen. Wir haben hier also eine durch Erinnerung an Mt 25, 1—13 beeinflußte Anspielung auf Lc. 12. 35—40. Die Erwähnung der Hochzeit Lc. 12, 36 und was dort folgt, bot den Anlaß der Ideenassociation. Tatian dagegen hat Lc. 12, 35—38 zwischen Mt. 25, 30 und 25, 31 gestellt (Forsch. I. 2 0 ff.; auch das arabische Diatessaron wie das lateinische bestätigt dies); eine Verbindung zwischen Lc. 12, 35 und Mt. 25, 1—13 ist also hier nicht vorhanden.

2) AL. 1, 4. 5: 1 *ἐάν τις σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην,* 2 *καὶ ἔσῃ τέλειος.* 3 *ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.* 4 *ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα.* 5 *ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει,*

Blendendes nur, wenn man meinen schwachen Versuch, das Diatessaron wiederherzustellen, wie einen überlieferten Text desselben betrachtet. Aber gesetzt, ich täuschte mich in meinem bescheideneren Urtheil, so läge doch keinerlei Veranlassung zu der künstlichen Annahme vor, daß die AL aus einer Evangelienharmonie geschöpft habe, welche 60 oder 30 Jahre später Tatian seinem Diatessaron zu Grunde gelegt hätte. Die natürliche Erklärung wäre dann die, daß Tatian ebenso wie sein Freund Justin (oben S. 582 f.) ein dankbarer Leser der AL gewesen sei, und daß er unter diesem Einfluß zwei Sprüche der Bergpredigt umgestellt habe, wie Clemens Al. unter dem gleichen Einfluß den Dekalog umgestaltet hat (oben S. 362). Was sich aber wirklich aus der Untersuchung dieser „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel" (AL 1—6) ergibt, ist dies, daß der Verfasser derselben ebensowohl den Lc. als den Mt. gekannt und beide als gleichwerthig betrachtet hat.

Eben dies ergibt sich aber auch daraus, daß der Verfasser sich als Kenner der Apostelgeschichte erweist. Ich möchte

6 *οὐδὲ γὰρ δύνασαι* 7 *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει.* Nr. 2 und 6 sind Zuthaten der AL. Nr. 1 wesentlich = Mt. 5, 39[b] (nicht Lc. 6, 29[a], welches dagegen von Tatian angeeignet wurde Forsch I, 135 f.). Nr. 3 = Mt. 5, 41. Nr. 4 wesentlich = Lc. 6, 29[a] (nicht Mt 5, 40, woher Tatian wenigstens die Folge „Leibrock — Mantel" hat). Nr. 5 wesentlich = Lc. 6, 30[b] (kaum eine Ähnlichkeit mit Mt. 5, 42[b]). Nr. 7 abgesehen von der Wiederholung *καὶ μὴ ἀπαίτει* = Lc. 6, 30[a] (Mt. 5, 42[a] fehlt *παντί* und steht *δός*. Das *τῷ* der AL. ist auch bei Lc. nicht schlecht bezeugt; s. Tischendorf. Einige der dort dafür angeführten Zeugen mögen aber unter dem Einfluß der AL geschrieben haben). Vergleichen wir das Diatessaron, so steht dasselbe bei Nr. 1 gänzlich und bei Nr. 4 in Bezug auf einen wesentlichen Punkt auf Seiten eines anderen Evangelisten als die AL. In Nr. 3. 5 sind keine wesentlichen Differenzen der Texte zwischen AL., Tatian u. Mt. resp Lc. Nr. 2. 6 fehlten natürlich bei Tatian, Nr. 7 ist für ihn nicht bezeugt. Daß bei Tatian wie in der AL. Nr. 5 auf 4 folgte, können wir aus der einzigen sicheren Quelle, dem Aphraates, nicht erschließen, denn er citirt Nr. 5 in ganz anderem Zusammenhang als Nr. 3 u. 4, was Wohlenberg S. 29 übersehen hat. Das Einzige, was man eine auffallende Übereinstimmung nennen kann, ist, daß Aphraates p. 18 (Bert S. 149) ebenso wie AL. Nr. 4 hinter Nr. 3 stellt, also die Reihenfolge des Mt. umkehrt. Aber ob Aphraates hier die Textfolge des Diatessaron bewahrt hat, ist unsicher; und die AL. bleibt nicht bei Mt., sondern geht zu Lc. über. Es kann demnach ein bloßer Zufall obwalten.

weniger Gewicht legen auf den einen oder anderen Wortanklang[1], als auf die Schlußsätze der Ansprache an den Täufling. Nachdem im Rückblick auf die vorher entwickelte Sittenlehre Jesu, wie sie durch die Apostel den Heiden in Verbindung mit der Taufe gebracht werden sollte, die Concession gemacht worden ist, daß auch eine unvollständige Erfüllung dieser Gebote vorläufig, nämlich für den Eintritt in die Gemeinde, genüge, wird anhangsweise und in einer Form, welche den Übergang zu etwas Anderem ausdrückt, was also nicht zu dem „Joch des Herrn", nicht unmittelbar zu den Geboten Jesu an seine Jünger und durch seine Jünger an die Völkerwelt gehört, noch bemerkt: „In Bezug auf die Nahrung aber trage, was du kannst. Des Götzenopferfleischs aber enthalte dich; denn es ist ein Cultus todter Götter". Die abgesonderte und nachträgliche Besprechung dieses Gegenstandes wird zunächst durch den Umstand vollkommen gerechtfertigt, daß in der That keine „Lehre des Herrn" in Bezug auf die Speisen überliefert ist. Jesus hat den Jüngern weder für sie selbst noch für die durch sie zu bekehrenden Menschen Gebote oder Verbote rücksichtlich dieses Gebietes gegeben. Und doch kennt der Verfasser solche Gebote, welche ebenso wie die unmittelbar von Jesus herrührenden Gebote den Heiden, welche Aufnahme in die Gemeinde begehren, von den Aposteln und seit den Tagen der Apostel gegeben zu werden pflegten, an welchen er daher hier nicht vorübergehen konnte. Eines derselben fordert die Enthaltung vom Götzenopferfleisch; und dieses wird als das unerläßlichste allein genannt. Die anderen nicht genannten können doch wohl keine anderen sein, als die Verbote, Ersticktes und Blutiges zu essen. Nimmt man dazu die dringenden Warnungen vor der Unzucht (AL. 2, 1; 3, 3; 5, 1), welche als unmittelbar von Jesus herrührend betrachtet werden konnten, so haben wir das ganze Aposteldekret. Es wird principiell in seinem ganzen Umfang aufrecht erhalten, aber für die Praxis bereits reducirt auf die zwei Hauptstücke: Unzucht und Götzenopfer. Nun könnte man urtheilen, daß

1) Auffällig ist AL. 4, 8 *συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι* cf. AG. 4, 32. Weniger einleuchtend, und wenn ich oben S. 927 den Sondertitel von AL. 1—6 richtig auf seinen Ursprung zurückgeführt habe, abzulehnen ist, was Wohlenberg S. 49 vermuthungsweise daneben stellt, daß dieser Titel aus AG. 2, 42 erwachsen sei.

Kenntnis und principielle Anerkennung des Aposteldekrets nicht nothwendig auch Kenntnis der AG. voraussetze, in welcher uns dasselbe erhalten ist. Ist es überhaupt geschichtlich, so hat es sich auch lange vor Abfassung der AG. auf dem Gebiet der Heidenmission verbreitet und könnte auf diesem Wege auch in den kirchlichen Kreis der AL. gelangt sein. Dann aber würde es dort auch nur in derjenigen Beschränkung fortgelebt haben, in welcher es für praktisch durchführbar galt. Die Reflexion des Verfassers auf den vollständigen Umfang des Dekrets, welchen man doch nicht mehr aufrecht erhalten mag, beweist, daß es den Gemeinden in schriftlicher Form vorlag und als ein Dogma der Apostel an die Heiden bekannt war [1].

Das Ev. der AL. enthielt unseren griechischen Mt. und den Lc. Ob auch den Mr. und den Jo.[2] läßt sich nicht mit Sicherheit aus dem kleinen Büchlein entscheiden. Weder für den absichtlich auf einer niederen Stufe sich bewegenden Moralkatechismus, noch für die kirchlichen Anordnungen bot das 4. Ev. geeigneten Stoff; das Ev. des Mr. aber enthält in dieser Beziehung zu wenig Eigentümliches, als daß wir deutliche Spuren seiner Benutzung als Beweis seines Vorhandenseins in dem Kirchengebiet der AL. fordern dürften.

Auch die Predigt des sogenannten Clemens setzt, wie gezeigt wurde, ein schriftliches Ev. voraus, welches als hl. Schrift galt und in welchem Christus zu der Gemeinde redet[3]. Daß das Ev. Jo. dazu gehörte, erwies sich als ziemlich gewiß. Aber die förmlichen Citate und die in direkter Rede mitgetheilten Worte Jesu weisen nicht auf dieses, sondern auf andere und

1) AG. 15, 20. 29; 16, 4; 21, 25. Bekanntlich ist auch Apok. 2, 14. 20 wie in der AL. nur von Unzucht und Götzenopfer gesagt, und wenn ich Apok. 2, 24 f. recht verstehe, ausdrücklich erklärt, daß den asiatischen Heidenchristen eine weitere Last, nämlich neue, bis dahin bei ihnen noch nicht gültige Satzungen nicht aufgelegt werden sollen cf. AG. 15, 28. Aber es ist auch bezeichnend, daß dort nicht, wie in der AL. auch nur indirekt auf andere Speiseverbote als principiell verbindliche hingewiesen wird. Die Apokalypse hatte zur Voraussetzung die kirchliche Übung, in welcher die Enthaltung vom Blut und vom Erstickten als nebensächlich zurücktrat, die AL. dagegen hat zur Voraussetzung den Text der AG., in welchem alle 4 Stücke wie gleich wichtig beisammen standen.

2) In Bezug auf Joh. oben S. 909 ff.

3) Oben S. 848, in Bezug auf Johannes S. 907.

wenigstens theilweise ältere Evv. So auffallend ist in dieser Schrift die Beimischung von apokryphen Elementen, daß man auf die Vermuthung gerathen ist, das Ev., auf welches sie sich beruft, decke sich auch nicht theilweise mit unseren Evv., sondern sei das apokryphe Ev. der Egypter[1]. Die Consequenzen, die sich daraus ergeben würden, sind nicht verlockend. Unter der Voraussetzung einer Abfassung der Predigt erst nach 180 würde unweigerlich folgen, daß dieselbe von einem Nichtkatholiken in einer häretischen Gemeinde gehalten worden sei, während sie doch bei allen Wunderlichkeiten ein ganz katholisches Gepräge hat. Ist aber dieses Urtheil richtig, so weiß man nicht, wo in der Zeit und im Raume man eine dem Verband der heidenchristlichen Kirche angehörige Gemeinde unterbringen soll, in welcher keines der Evv., von welchen Papias gesagt und die Schriftsteller von Clemens Rom. an Gebrauch gemacht haben, sondern statt deren ein Egypterev. gottesdienstlich gebraucht sein sollte, das doch anerkanntermaßen nicht zu den Quellen und Vorläufern unserer Evv. gehört. Aber der Thatbestand ist auch nicht der Art, daß wir zu so unwahrscheinlichen Annahmen uns entschließen müßten. Nehmen wir zwei Kapitel aus, in welchen nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der ev. Mittheilungen eigentümlich geartet ist (c. 5. 12), so finden wir nichts, was im Vergleich mit den Analogien des 2. Jahrhunderts für den kirchlichen Gebrauch eines außerkanonischen oder vorkanonischen Ev. den Beweis lieferte.

Das erste hier angeführte und zwar als hl. Schrift neben eine vorher behandelte Stelle des Jesaja gestellte Wort Jesu finden wir wörtlich bei Mr. und Mt, und auch in der Erläuterung dazu wird nur auf kanonische Worte Jesu angespielt[2]. Ebenso

1) So Hilgenfeld N. Test. extra can. IV², 42 ff., jedoch nicht ohne Bekenntnis der Unsicherheit, p. 48 über die Zeit des Egypterev. und des Clem. II Kor. — Schon Photius bibl. c. 126 rügt an unserem Clem. II, daß er gewisse fremdartige Sprüche als biblische citire, ein Fehler, von welchem auch Clem. I nicht frei sei. Dies wird sich auf die prophetischen wie die evangelischen Apokrypha bei beiden beziehen.

2) C. 2, 4 *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει ὅτι „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς“. τοῦτο λέγει ὅτι δεῖ τοὺς ἀπολλυμένους σώζειν . . . ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα* (cf. Mt. 18, 11; Lc. 19, 10). Dem Citat entspricht genau Mr. 2, 17, aber ebensogut auch Mt. 9, 13, da das anknüpfende *γάρ* im Citat wegfallen mußte. Dagegen weicht Lc. 5, 32 ab (*ἐλήλυθα . . εἰς μετάνοιαν*).

wörtlich wird ein Herrenwort nach Lc. angeführt, woran sich dann weiter unverkennbare Reminiscenzen an synoptische Stellen anschließen, ohne als Worte Jesu bezeichnet zu werden[1]. Andere, die als solche eingeführt sind, werden mit solchen Vereinfachungen oder sonstigen Veränderungen vorgetragen, wie sie von Clemens Rom. und Polykarp an bis zu Clemens Al. überall zu finden sind[2]. Wieder in anderen Fällen kann man schwanken, ob die Abweichung vom kanonischen Wortlaut nur Folge der

---

1) C. 6, 1 *λέγει δὲ ὁ κύριος· οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν* (Lc. 16, 13, nicht Mt. 6, 24), woran sich dann in freier Benutzung des bei Mt. und Lc. Folgenden weiter anschließt *ἐὰν ἡμεῖς θέλωμεν καὶ θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, ἀσύμφορον ἡμῖν ἐστίν,* (und sofort, also ohne jeden Anspruch, ein Wort Jesu zu wiederholen) *τί γὰρ τὸ ὄφελος, ἐάν τις τὸν κόσμον* (*ὅλον* add. cod. Alex. und Syr., dieser vielleicht noch *τοῦτον*, beides fehlt in C) *κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν ζημιωθῇ* cf. Mt. 16, 26; Mr. 8, 36; Lc. 9, 25. Gleich darauf c. 6, 7 *ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ* (d. h. mit anderen Worten, wenn wir das Joch Christi auf uns nehmen und tragen; s. oben S. 928 A. 2) *εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν* cf. Mt. 11, 29.

2) Als Wort Gottes (vorher 13, 3 *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*), wie es gelegentlich die Heiden von Christen zu hören bekommen (s. oben S. 948 A. 2), wird c. 13, 4 angeführt: *οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ* (*τότε* Syr.) *χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς* (*ὑμῶν?* Syr.) *καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς*. Eine der vorausgesetzten Veranlassung sehr angemessene Verwerthung von Lc. 6, 32. 27 (daher die Doppelbezeichnung der Feinde) Es findet sich keinerlei Ähnlichkeit mit dem Citat der AL. (oben S. 930 A. 2), welche nicht aus gleicher Abhängigkeit von Lc. herrührte. — c. 3, 2 *λέγει δὲ καὶ αὐτός· τὸν ὁμολογήσαντά με* (*ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων*), *ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός* (*μου*). Die eingeklammerten Worte fehlen in Syr., der dafür am Schluß *κἀγώ* hat. In beidem mag er Recht haben. Diese Abweichungen von Mt. 10, 32 und die noch größeren von Lc. 12, 8 charakterisiren nicht eine eigentümliche Recension des Ev., sondern die Freiheit des citirenden Predigers. Dasselbe gilt von c. 9, 10 *ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* cf. Mt. 12, 50, ferner ab liegt Mr. 3, 35, während Lc. 8, 21 auf die Satzform Einfluß geübt haben wird. — Ein Citat aus Jesaja in c. 3, 5 könnte seine von LXX abweichende Gestalt unter dem Einfluß von Clem. I Kor. 15, 2 (oben S. 919 A. 1), also nur indirekt nach Mt. 15, 8 oder Mr. 7, 6 erhalten haben; s. Beil. XV, 3, 2. Aber die im Zusammenhang ausgedrückte Betrachtung des Spruchs als eines Wortes Jesu durch den Jesaja weist auf die ev. Stellen, wo Jesus den Jesaja namentlich citirt hatte.

Freiheit ist, die dem Prediger, auch wenn er, wie dieser, seine Predigt aus dem Concept abliest, zu allen Zeiten in höherem Grade zugestanden worden ist, als dem Exegeten und dem Schriftsteller, oder ob eine eigentümliche ev. Überlieferung zu Grunde liegt. Wenn der Prediger seine Mahnung „Laßt uns ihn nicht nur einen Herrn nennen; denn das wird uns nicht retten“ durch den Spruch Mt. 7, 21 bekräftigen will, so erscheint es als natürliche Folge der vorangehenden eignen Rede, daß er in den seinem Anfang nach buchstäblich genau citirten Spruch das Wort „gerettet werden“ einsetzt und, da er einmal den Buchstaben verlassen hat, den Schluß vereinfacht[1]. Die Freiheit, die sich der römische Clemens genommen hat (oben S. 916 A. 1), wird auch noch nicht überschritten mit einem Spruch, statt dessen man, da Mt. 7, 21 voranging, eher Mt. 7, 22. 23 erwarten sollte[2]. Statt dessen klingt vielmehr die Parallelstelle Lc. 13, 25 f. durch, aber in kühnster Umgestaltung. Der Gedanke ist nicht geändert, aber zugespitzt. Während nach Lc. die Leute sich Christus gegenüber darauf berufen werden, daß sie seine Tischgenossen gewesen sind, setzt hier der Herr selbst den Fall, daß sie sogar seine Tischnachbarn gewesen seien[3]. Wenn wir irgendwo sonst eine auch nur ähnliche Fassung dieser Sprüche fänden[4], so wäre die Möglichkeit zu erwägen, daß dieselben ebenso in „dem Ev.“ des Predigers zu lesen waren. Einmal allerdings gibt derselbe unter Berufung auf dieses Ev.

1) C. 4, 2 *λέγει γάρ· οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε, κύριε* (soweit wörtlich Mt. 7, 21) *σωθήσεται* (Mt. *εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*), *ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* (Mt. *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*).

2) C. 4, 5 *εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου* (Syr. *ἐν ἑνὶ κόλπῳ*) *καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ* (Mt. Lc.), *οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ* (Lc.), *ἐργάται* (Lc. *πάντες οἱ ἐργάται*) *ἀνομίας* (Mt. *τὴν ἀνομίαν*).

3) So wird nach Jo. 13, 23, auch nach Lc. 16, 22 cf. Mt. 8, 11 der Anfang zu verstehen sein, wenn auch, wie Lightfoot bemerkt, Jes. 40, 11 einigen Einfluß auf den Ausdruck geübt haben mag.

4) Das Citat bei Justin apol. I, 16 n. 13 (aber nicht dial. 76 n. 13) gleicht nur in dem einen Ausdruck *ἐργάται τῆς ἀνομίας*. S. übrigens oben S. 554 A. 3. Ganz fremdartig ist das oben S. 514 f. A. 2 besprochene Apokryphon, welches Hilgenfeld l. l. 45 mit *sic fere etiam Justinus* hiezu citirt.

einen Spruch, welcher wenigstens eine auch sonst nachweisbare apokryphe Beimischung enthält[1]. Aber eben nur eine Beimischung; nicht nur der Gedanke, auch der Wortlaut findet sich zum großen Theil in unserem Lc. und zwar in unmittelbarer Nähe eines Spruchs, welchen unser Prediger kurz vorher (S. 936 A. 1) buchstäblich genau citirt hat. Dürfen wir annehmen, daß uns Irenäus den apokryphen Spruch, den er bei Papias oder sonstwo gefunden haben mag, in seiner authentischen Form aufbewahrt hat, so erkennen wir, was auch ohnedies nahe läge zu vermuthen, daß „Clemens" den ihm aus mündlicher oder schriftlicher Überlieferung zugeflossenen Spruch unter dem Einfluß seines eigenen Gedankenganges modificirt hat. Den Gedanken, den er vorher ausgesprochen hatte und sodann hinter dem Citat, in der praktischen Auslegung desselben wiederholt, hat er in das Herrenwort selbst eingetragen, indem er schrieb „wenn ihr das Geringe nicht bewahrt habt" statt „wenn ihr im Geringen nicht treu gewesen seid". Bei dieser Freiheit des Verfahrens verliert die Zuversichtlichkeit, mit welcher man hier das Bruchstück eines apokryphen Ev. gefunden zu haben meint, allen Grund. Die Sache liegt vielmehr so, daß der Prediger mit einem in unserem Lc. buchstäblich so, wie er es citirt, enthaltenen Wort Jesu einen verwandten Ausspruch verbindet, welcher seinem Inhalt nach bei Mt. und Lc. sich findet, aber gerade in seiner nichtkanonischen Form in katholischen Kreisen bis ins 3. Jahrhundert hinein eine gewisse Verbreitung gehabt hat. Wenn er

1) C. 8, 5 *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· 1 εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; 2 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι 3 ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.* Nr. 3 ist wörtlich = Lc. 16, 10[a]. Nr. 1 ist wesentlich identisch mit dem Apokryphon bei Iren. II, 34, 3 (oben S. 168 A. 4) und theilt wie dieses die Satzform mit Lc. 16, 12, den Gedanken mit Lc. 19, 17; Mt. 25, 21. 23. Nr. 2 ist eine in den Evv. überaus häufige Übergangsformel Mt. 3, 9; 5, 20; Lc. 3, 8; 10, 24; 14, 24, wesentlich so auch in nächster Nähe des Fundorts Lc. 16, 9. — Zu Nr. 1 erklärt sich die Abweichung (*οὐκ ἐτηρήσατε*) von Irenäus (*fideles non fuistis*) aus dem, was vorangeht (*τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες*) und nachfolgt (§ 6 *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνήν*). Für die Ursprünglichkeit der Relation des Irenäus spricht abgesehen davon, daß die Änderung bei „Clemens" sich, wie gezeigt, erklärt, auch Hippol. refut. X, 33 *ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθεὶς καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυνηθῇς.* Nur die Gegensetzung des Kleinen und des Großen theilt hiermit ein Apokryphon bei Clemens Alex. und Origenes oben S. 174 f. A. 2.

das Ganze als Bestandtheil des Ev. anführt, so ist es willkürlich, hiefür den apokryphen Spruch maßgebend sein zu lassen, den der Verfasser sehr frei behandelt, und nicht den kanonischen Spruch, den er buchstäblich genau citirt.

Anders verhält es sich nun mit zwei schon oben S. 935 ausgeschiedenen Stellen unserer Predigt. Beide unterscheiden sich von allen übrigen ev. Citaten derselben durch ihre Ausführlichkeit sowie dadurch, daß die Worte Jesu in historischer Einrahmung gegeben werden. Sollte das nicht ebenso, wie die ähnliche Erscheinung bei Ignatius und im Schluß des Marcusev. (oben S. 914. 920) ein Zeichen davon sein, daß der Prediger in diesen Fällen Vertrautheit seiner Hörer mit dem vorgetragenen Stoff nicht voraussetzen konnte? Wir lesen einmal[1]: „Daher, meine Brüder, laßt uns, indem wir das Wohnen in dieser (fremden) Welt fahren lassen, den Willen dessen thun, der uns berufen hat, und laßt uns keine Furcht hegen, aus dieser Welt auszuziehen. Denn es spricht der Herr: *Ihr werdet sein wie die Lämmer inmitten von Wölfen. Petrus antwortete ihm und spricht: Wenn nun die Wölfe die Lämmer zerreißen? Es sagte Jesus zu Petrus: Es werden* (eigentlich *sollen*) *die Lämmer die Wölfe nicht (mehr) fürchten, nachdem sie gestorben sind. Fürchtet auch ihr nicht die, welche euch tödten und euch nichts thun können, sondern fürchtet den, welcher nach eurem Sterben Macht*

1) C. 5, 1—4. Der Text ist sicher genug überliefert; denn die LA. des Syr. *παροιμίαν* § 1 (statt *παροικίαν* cf. § 5 *ἡ ἐπιδημία*) taugt nichts; und ob mit Syr. § 4 extr. *πυρός*, das auch Mt. und Lc. hier nicht haben, gestrichen wird, ist gleichgültig. Es finden sich auch bei anderen Schriftstellern keine aufklärenden Parallelen, insbesondere nichts von der historischen Einrahmung und Verknüpfung. Mit *ἀρνία* cf. Lc. 10, 3 *ἄρνας*, ferner mit *τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς* (statt des kanonischen *ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα*, so auch, jedoch im Singular Clem. hom. 17, 5) *καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν* (= Lc.) *ψυχῆς καὶ σώματος* (cf. Mt.) *τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός*; cf. Just. apol. I, 19 *τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ τοῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, εἶπε, φοβήθητε δὲ τὸν **μετὰ τὸ ἀποθανεῖν** δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν* (von *δυνάμενοι — σῶμα* = Mt., den Schluß nach Lc.). Die einzige Übereinstimmung zwischen Justin und Clem. II Kor. besteht in den im Druck hervorgehobenen 3 Wörtern, wofür Lc. 12, 5 *μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι*, Clem. Alex. Epit. e Theodoto 14 (wo Clemens selbst das Wort führt s. Beil. XIV, 7) *μετὰ θάνατον*.

über Seele und Leib hat, sie in die feurige Geenna zu werfen". Zweierlei ist klar, daß dieses ev. Stück mit Mt. 10, 16ª. 28 und Lc. 10, 3; 12, 4 f. wesentlich gleichen Lehrgehaltes ist, und daß es nicht aus einem dieser Evv. geschöpft ist. Letzteres verbürgt allein schon die Zwischenrede zwischen Petrus und Jesus, wodurch zugleich die bei Mt. wie Lc. von einander getrennten Sprüche in eine innere und äußere Verbindung mit einander gesetzt sind. Fänden wir dieses Stück bei Papias, so würden wir es zu den übrigen Stücken thun, welche Papias aus mündlicher Ueberlieferung aufgezeichnet hat. Läsen wir es bei Irenäus, so hätten wir die Wahl zwischen den beiden Annahmen, daß Irenäus es entweder aus dem Buch des Papias oder aus den Vorträgen der Lehrer seiner Jugend gewonnen habe. Wir haben über die geschichtlichen Verhältnisse des Clem. II Kor. gar keine Kunde, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen. Es wird daher unentschieden bleiben müssen, woher er die außerkanonische Tradition hat. Das Gleiche gilt von folgender Stelle[1], wodurch eine Ermahnung, das Reich Gottes in heiligem Wandel stündlich zu erwarten, begründet wird: „*Denn der Herr selbst hat, da er von Jemand* (oder *von einem der Apostel*) *gefragt wurde, wann sein Königreich kommen werde, gesagt: wenn die zwei eins sind, und das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen weder männlich, noch weiblich . . . . Wenn ihr dies thut*, spricht er, *wird das Königreich meines Vaters kommen.*" Für die Genauigkeit der Anführung zeugt die Congruenz zwischen der Frage und dem Schlußwort, sowie die hier nicht mitgetheilte Auslegung der einzelnen Sätze vor dem Schlußwort. Ähnliches wie dieses stand in dem Egypterev. Daraus zu folgern, daß unser Prediger jenes gelesen habe, ist ein ebenso großer Fehler, als wenn man aus dem Vorkommen der Erzählung von der Ehebrecherin bei Papias

1) C. 12, 2 u. 6. In § 3—5 werden die drei Sätze in § 2 — denn in soviele Theile zerlegt der Prediger den Text — ausgelegt. Syr. hat § 2 hinter *ἐπερωτηθεὶς . . . ὑπό τινος* noch *τῶν ἀποστόλων*. Das ist vielleicht echt; denn erstens ist Syr. auch sonst in Citaten genauer (z. B. c. 3, 2 s. oben S. 936 A. 2); zweitens konnte man wegen Mangels an kanonischer Grundlage leicht hieran Anstoß nehmen. Drittens scheint nach anderer Tradition von Jesus Ähnliches dem Apostel Philippus gesagt zu sein. Die ganze verwickelte Sache ist in Beil. IX, 3 über das Egypterev. darzulegen.

und im Hebräerev. schließt, daß Papias dieses benutzt habe. Eine sehr alte ev. Tradition muß die gemeinsame Wurzel dessen sein, was mit vorstehendem Citat Verwandtes von den Enkratiten, wahrscheinlich speciell von Cassianus in seinem Buch von der Enthaltsamkeit, von den orientalischen Valentinianern und in verschiedenen apokryphen Apostelgeschichten vorgebracht wird, sowie dessen, was nach dem Zeugnis des Clemens Al. im Egypterev. stand. In gerade entgegengesetztem Sinn ist die Tradition verwerthet worden; als Mahnung zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit faßte sie unser Prediger und noch bestimmter Cassianus; gegen diese Deutung sträubten sich die Valentinianer und Clemens Al. Und in der That ist diejenige Fassung, welche wir durch Clemens als die des Egypterev. kennen, mindestens zweideutig. Sie weicht aber auch sonst stark ab. Die fragende Person ist dort, sowie nach den Enkratiten und Valentinianern, Salome; nach Clem. II Kor. wahrscheinlich einer der Apostel. Die Frage lautet dort: „Bis wann werden die Menschen sterben"?, hier „Wann wird das Reich Gottes oder Christi kommen"? Wir können nicht mehr sagen, als daß der alte Prediger hier seiner Gemeinde ein im zweiten Jahrhundert weit verbreitetes, aber mannigfaltig überliefertes apokryphes Herrenwort mitgetheilt hat, welches unter anderem auch in das Egypterev. Aufnahme gefunden hat. Seine Quelle kann die mündliche Tradition oder ein Werk wie dasjenige des Papias, oder eine apostelgeschichtliche Legende oder auch ein Ev. gewesen sein, welches dann aber nicht zur gottesdienstlichen Vorlesung scheint zugelassen gewesen zu sein.

5. Ursprung der Evangeliensammlung.

Die letzten Untersuchungen haben gezeigt, daß unser griechischer Mt. und unser Lc.[1] schon um die Wende des 1. und des 2. Jahrhunderts zu allen Gemeinden, über welche wir urkundliche Nachrichten besitzen, gelangt waren. Wenn sich das Gleiche von Mr. nicht beweisen läßt, so erklärt sich das aus der geringen Eigentümlichkeit seines Inhalts und wird dadurch wieder aufgewogen, daß dies Buch in Kleinasien, wo es sicherlich nicht entstanden ist, schon zu einer Zeit gelesen und be-

1) Es wurde dabei regelmäßig auch auf die AG. Rücksicht genommen oben S. 903 (dazu Beil. XIV, 1 f.); S. 920 A. 1; S. 923 A. 2; 933 f.

sprochen wurde, als dort noch persönliche Jünger Jesu lebten. Das 4. Ev. hat an Ignatius, der erste Brief des Johannes an Polykarp im Philipperbrief den ersten unmisverständlichen Zeugen seiner kirchlichen Verbreitung; aber die Anklänge an diese Schriften bei Hermas und Barnabas, bei Clem. I und Clem. II schienen doch nicht wie diejenigen in der AL. aus der gemeinsamen Grundlage einer verwandten Denkweise, sondern nur aus dem Einfluß der johanneischen Schriften auf jene Schriftsteller erklärt werden zu müssen. Wir fanden ferner, daß auch außerhalb der „apostolischen Kirchen" Kleinasiens, in welchen der Strom mündlicher Tradition über Jesus am spätesten versiegte, einzelne ev. Überlieferungen, welche in dem kirchlichen Ev. der nachfolgenden Generationen keine Stütze haben, mit großer Unbefangenheit den Gemeinden mitgetheilt wurden. Wo Ignatius das thut, verräth er deutlich, daß er sein Wissen einem Buche verdankt; bei Clemens II und bei dem Verfasser des Marcusanhangs muß dies zweifelhaft bleiben. Soviel aber erkennt man aus der unterscheidenden Art gerade dieser Mittheilungen, daß sie nicht Erinnerungen an das allgemein Bekannte, nicht Berufungen auf das in den Händen der Gemeinden befindliche Ev. sein wollen. Daß innerhalb der Jahre 90—130 in irgend einer Gemeinde ein anderes Ev. außer den genannten gottesdienstlich gebraucht worden sei, läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen.

Es fragt sich, wie dieser Thatbestand sich gebildet hat. Wer aber empfände angesichts dieser Frage nicht drückend den Mangel nicht nur an glaubwürdigen Nachrichten eben hierüber, sondern auch an erweislichen Vorstellungen von der Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse vom Tode des Paulus an bis zum Tode des Johannes und darüber hinaus. Auch die Verschiedenheit der Ergebnisse, zu welchen ein Jeder durch die Untersuchung der ev. Literatur selbst gelangt, macht es unmöglich, in einer Geschichte des Kanons, die nicht eine Entstehungsgeschichte der ntl. Schriften zur Seite hat, jene Frage mit der Hoffnung auf allgemeinere Zustimmung auch nur vermuthungsweise zu beantworten. Nehmen wir an, daß die zahlreichen Versuche ev. Geschichtschreibung, deren Lucas gedenkt, eine ziemliche Verbreitung gefunden hatten und in den gottesdienstlichen Gebrauch mancher Gemeinden übergegangen waren, oder daß der hebräische Matthäus in einer Vielheit griechischer Über-

setzungen und Bearbeitungen in den Gemeinden fortlebte, oder daß die unvollendete Schrift des Marcus erst durch eine Umarbeitung eines älteren Werks ihre Gestalt gewonnen hat, so würde der Thatbestand, welchen wir vorfanden, zu der Annahme zwingen, daß eine im Umkreis der ganzen Christenheit anerkannte Auktorität dem Chaos ein Ende gemacht und durch Einführung des „vierfaltigen Ev.“ alle jene so bald verschollenen Bücher aus dem kirchlichen Gebrauch verbannt habe. Phantastische Vorstellungen ähnlicher Art begegnen uns bei Griechen und Lateinern doch erst in recht später Zeit[1]. Einer ernsthaften Widerlegung sind sie nicht werth. Aber wir bedürfen

1) Die frühestens um 400 geschriebenen Acta Timothei ed. H. Usener (Bonner Programm 1877) p. 9 sq. machen den Apostel Johannes zum Redaktor des ganzen viertheiligen Ev. Cf. Pitra Analecta II, 217 und meine Recension von Useners Ausgabe Gött. gel. Anz. 1878 S. 97—114, besonders S. 104 ff. zur philologischen Erklärung des herzlich schlecht geschriebenen Berichts über die Entstehung der Evv. Derselbe lautet in einer Übersetzung, die nicht buchstäblich sein darf, um genau und verständlich zu sein, etwa so: „Da die Schüler der (damals sämtlich oder größten Theils gestorbenen) Jünger unseres Herrn Jesu Christi die von jenen (ihren Lehrern) auf lose Blätter geschriebenen und in verschiedenen Sprachen abgefaßten Berichte über die in ihrem (der Jünger) Beisein von unserem Herrn Jesus Christus vollbrachten Wunderthaten nicht zu ordnen verstanden, begaben sie sich in Folge gemeinschaftlichen Entschlusses nach Ephesus und brachten sie (jene losen Blätter) zu dem berühmten Theologen Johannes. Dieser erwog Alles, trug auf Grund jener (Vorlagen) Alles, was von jenen (den verstorbenen Jüngern Jesu) gesagt worden war, in die drei Evangelien ein, schrieb es nach der Ordnung des Matthäus, des Marcus und des Lucas ab (oder ließ es so abschreiben) und gab den Evangelien die Namen derselben. Da er aber fand, daß jene (nur) die Geschichte der irdischen Heilsveranstaltung, der Menschwerdung und der menschlichen Herkunft Jesu dargestellt hatten, so stellte er als Einer, der den aus der göttlichen Brust (Christi [Jo. 13, 25] ihm zu Theil gewordenen Stoff) formt, das von jenen nicht Gesagte seinerseits theologisch dar, indem er zugleich die von jenen unvollständig gegebene Erzählung von den göttlichen Wunderwerken in den Hauptpunkten ergänzte. Daher hat er dieser so gearteten Schrift oder diesem Evangelium seinen eigenen Namen vorgesetzt.“ Eine ähnliche Thätigkeit in Bezug auf den Evangelienkanon, wie hier dem Johannes, ist in den verschiedenen Gestalten des Liber Pontificalis (ed. Duchesne I, 50. 118) dem Petrus zugeschrieben. Die Darstellung ist jedoch zu verworren, um in Kürze deutlich gemacht werden zu können.

ihrer auch nicht, wenn wir jene Voraussetzungen nicht anerkennen. Mögen es immerhin Viele gewesen sein, welche schon zu der Zeit, als Lc. schrieb, sich in ev. Geschichtschreibung versucht hatten, so folgt daraus nicht, daß viele Bücher dieser Art den Zwecken des Gemeindegottesdienstes dienten oder auch nur für diese Zwecke geschrieben waren. Letzteres gilt nicht einmal vom Werk des Lc., welches dann doch sehr bald so gebraucht worden ist. Es gilt dagegen nach Tradition und innerer Wahrscheinlichkeit vom Ev. des Mr., auf welches die Andeutungen im Prolog des Lc. vorzüglich passen. Das lebhafte Interesse, welches das Ev. des Mr. nach der Angabe des Papias sehr früh selbst in solchen Kreisen erregte, für welche es nicht geschrieben war, und der unbequeme Brauch mündlicher Dolmetschung, wodurch man den griechischen Gemeinden den hebräischen Mt. zugänglich zu machen bemüht war, zeugen dafür, daß zu der Zeit, als das Bedürfnis und die Zeitverhältnisse häufigere Nachfrage nach ev. Schriften veranlaßten, das Angebot geeigneter Schriften ein sehr geringes war. Die „Vielen" des Lc. können um die Jahre 70—100 nicht mehr ernstlich in Betracht gekommen sein[1], wo es sich darum handelte, den Gemeinden einen Ersatz für die allmählig verstummende ev. Predigt der Apostel und Jünger Jesu zu schaffen. Wo aber keine ernstliche Concurrenz besteht, da macht sich die rasche Verbreitung des Wenigen, was einem allgemein empfundenen Bedürfnis entspricht, ganz von selbst, ohne Revolutionen und ohne Concilien, von welchen die Geschichte nichts meldet. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß das empfehlende Urtheil einzelner Männer, und daß der Vorgang hervorragender Gemeinden der Einführung einzelner Evv. in den kirchlichen Gebrauch weiterer Kreise förderlich gewesen sind und somit zur Entstehung des „vierfaltigen Ev." beigetragen haben. Darauf führen uns aber auch die ältesten Nachrichten sowie die noch heute vorliegenden Thatsachen.

Das 4. Ev. unterscheidet sich von den übrigen unter anderem auch dadurch, daß der Evangelist die Leser, für welche er

1) Das wäre freilich unbegreiflich, wenn uns in einem Papyrus aus dem 3. Jahrhundert das Bruchstück eines vorkanonischen Ev. erhalten wäre, wie G. Bickell, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1885 S. 498 ff.; Mittheil. aus der Sammlung des Erzh. Rainer (Wien 1886. 1887) I, 53 ff. II, 41 urtheilte. S. jedoch Beil. XIV, 1e.

schreibt, an einem entscheidenden Punkte seiner Erzählung und dann noch einmal an dem ursprünglichen Schluß des ganzen Buchs anredet und zwar im Ton des Predigers, welcher eine Gemeinde um sich versammelt sieht[1]. Das könnte eine einzelne Ortsgemeinde sein, aber ebensogut ein größerer Kreis von solchen, in welchem der Verfasser, der sich nicht mit Namen nennt, aber doch kenntlich macht, die Stellung eines Lehrers einnahm. Da die Gründe, aus welchen man zuweilen den größeren der Johannesbriefe einem anderen Verfasser als dem Evangelisten zugeschrieben hat, gelinde ausgedrückt, unzureichend sind, so kann man sich der Vergleichung mit dem Eingang jenes Briefes nicht entschlagen. Dort aber ist offenbar nicht eine einzelne Gemeinde angeredet, von welcher der Verfasser, der gewöhnlich bei ihr sich aufhielt, augenblicklich einmal entfernt war, sondern eine Mehrheit von Gemeinden, in deren Kreise nicht der Verfasser allein, welcher im ganzen Brief singularisch von sich redet, sondern er zugleich mit andern Augen- und Ohrenzeugen der ev. Geschichte schriftlich wie mündlich die Erscheinung des ewigen Lebens in der Person Jesu verkündigte. Das ist nicht, wie es der C. Mur. auffaßte, eine direkte und ausschließliche Berufung auf das Ev. desselben Verfassers, sondern ein Hinweis zunächst auf die mündliche Lehrthätigkeit, welche Johannes damals noch mit einigen überlebenden Genossen der apostolischen Generation in Kleinasien ausübte, daneben aber auch auf eine schriftstellerische Thätigkeit der Apostel, welche noch nicht als abgeschlossen erscheint. Dazu gehört der Brief selbst, an dessen Spitze wir dies lesen, viel unmittelbarer aber das 4. Ev., welches damals, wenn noch nicht geschrieben, dann doch im Entstehen begriffen war. Für die asiatischen Christen zunächst ist es geschrieben. Bei diesen aber setzt der Evangelist eine beträchtliche Kenntnis der ev. Geschichte voraus und verzichtet in einer nur von da aus verständlichen Weise selbst auf das bescheidene Maß der Vollständigkeit und Abrundung des Erzählungsstoffs, welches die älteren Evv. erreicht hatten. Nur Lesern, welchen die Geschichte von Johannes dem Täufer und besonders von der Taufe Jesu durch ihn bekannt war, konnte man eine Erzählung wie die in Jo. 1, 19—34 bieten. Nur solchen Lesern gegenüber,

1) Jo. 19, 35; 20, 31 cf. meine leipziger Antrittsvorlesung Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1888 S. 592.

welche durch eine ihnen längst vertraute Darstellung zu der Vorstellung kommen konnten oder gekommen waren, daß das öffentliche Wirken Jesu erst nach der Gefangensetzung des Täufers begonnen habe, hatte die orientirende Zwischenbemerkung Jo. 3, 24 einen Sinn, welche im anderen Falle mehr als trivial gewesen wäre. Im Vertrauen auf die Bekanntschaft der Leser mit der großen galiläischen Wirksamkeit Jesu kann er sie c. 6 unvorbereitet auf den Höhepunkt derselben versetzen, wo Jesus in Folge zahlreicher Heilungswunder von Tausenden begleitet wurde, nachdem er längst die 12 Apostel erwählt hatte, während der Evangelist selbst nichts davon erzählt hatte. Er hat 11, 2 Leser im Auge, welche die von ihm selbst erst 12, 1—8 gebotene Geschichte kennen, und nur den Namen des Weibes, das den Herrn gesalbt hat, noch nicht gehört haben. Nur von diesem Standpunkt des Evangelisten und seiner Leser aus ist auch seine Passionsgeschichte zu verstehen, insbesondere das Schweigen über die Stiftung des Abendmahls, welches doch zu seiner Zeit als eine Stiftung Christi überall gefeiert wurde, und über die Verhandlung vor Kaiphas (18, 24. 28), dessen amtliche Stellung an der Spitze des jüdischen Volks doch gerade Johannes stark hervorhebt (11, 49—51; 18, 13. 24). Der erste Leserkreis dieses Ev. war mit einer Darstellung der ev. Geschichte vertraut, wie wir sie in den synoptischen Evv., insbesondere in Mt. und Mr., besitzen. In der Erzählung von der Salbungsgeschichte, welche wir Mt. 26, 6—13 und Mr. 14, 3—9 ganz in derjenigen Gestalt, nämlich ohne den Namen des Weibes lesen, die Jo. 11, 2 als den Lesern geläufig vorausgesetzt wird, trifft Johannes in einem auffälligen Complex von Worten beinahe buchstäblich mit Mr. zusammen[1]. Das Marcusev. scheint demnach den asiatischen Gemeinden bekannt gewesen zu sein, als Johannes für sie sein Ev. schrieb. Ob noch andere Evv., etwa der hebräische Mt. schon damals dorthin gedrungen waren, läßt sich dem 4. Ev. nicht entnehmen. Das aber ist deutlich, daß der 4. Evangelist die den Lesern seit geraumer Zeit bekannte ev. Darstellung mit Achtung behandelt, wo er sie berücksichtigt. Er kann über Dinge, welche für jede Geschichte Jesu und das kirchliche Leben von höchster Bedeutung waren,

1) Mr. 14, 3 *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*. Jo. 12, 3 *λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου*.

schweigen, wo jene geredet hatte. Er tritt irrigen Vorstellungen entgegen, welche besonders aus der falschen Voraussetzung entstehen mußten, daß die ältere Darstellung ein vollständiges und den Gang der Ereignisse genau wiederspiegelndes Geschichtsbild gebe. Er scheut sich andrerseits durchaus nicht, wo er Solches erzählt, was in den älteren Evv. bereits erzählt war, zu berichtigen und zu ergänzen.

Diese Beobachtungen, welche hier nur in flüchtiger Skizze angedeutet werden konnten, treffen auffällig, aber ungesucht, mit dem zusammen, was wir durch Papias von dem Urtheil hörten, welches sein Lehrer Johannes über das Marcusev. abzugeben pflegte, wenn die Schüler ihn darum befragten. Ein solches Urtheil des Johannes aber mußte dazu dienen, den gottesdienstlichen Gebrauch des Marcusev. zu bestätigen oder auch zu steigern. Ähnliches dürfen wir für Mt. annehmen. Ist dessen hebräisches Buch, wogegen nichts spricht, im Verlauf der Jahre 70—100 nach Kleinasien gekommen, und gehört dieser Zeit, was das einzig Mögliche ist, das mündliche Dolmetschen des hebräischen Mt. an, wovon Papias zu berichten wußte, so ist nicht wohl anzunehmen, daß Fragen, wie diejenigen, welche Johannes in Bezug auf Mr. zu beantworten hatte, in Bezug auf Mt. ausblieben. Ohne Beihülfe „hebräischer“ Christen konnte dies Buch hier wie anderwärts gar nicht in griechischen Gemeinden benutzt werden; und ich wenigstens wüßte mir nicht vorzustellen, wie es in Ephesus und in Hierapolis ohne das zustimmende Zeugnis der dort dauernd oder vorübergehend weilenden Apostel und Jünger Jesu so gebraucht und als ein Werk des Apostels Matthäus zur Anerkennung gelangen konnte. Natürlich will der Ausdruck des Johannes im Eingang des 1. Briefes nur dann erscheinen, wenn wenigstens noch ein anderer persönlicher Jünger Jesu auch an ev. Geschichtschreibung betheiligt war[1].

1) Das Präsens γράφομεν 1 Jo. 1, 4 ist ebenso wie ἀπαγγέλλομεν v. 2. 3 eine zeitlose Beschreibung der Zeugenthätigkeit der Jünger und Apostel überhaupt. Es war anwendbar, solange noch Einer von ihnen am Leben war, der so von sich sagen konnte, er konnte auch diejenigen seiner Genossen mit darunter befassen, deren mündliche Predigt bereits verstummt war, und deren Schriften längst geschrieben waren. Es wäre auch verkehrt, nur an diejenigen Jünger zu denken, welche gerade dem Leserkreis dieses Briefes durch ihr schriftliches Zeugnis gedient haben. Denn nach dem bestbeglaubigten Text (v. 4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς

Von Petrus konnte das Johannes trotz seiner Bekanntschaft mit dem petrinischen Marcusev. nicht sagen, wohl aber von Mt.[1]. Ob Johannes und andere Jünger Jesu auch noch die Verdrängung des hebräischen Mt. durch den griechischen erlebt haben, wissen wir nicht. Die starke Verbreitung des letzteren, welche die Briefe des Ignatius und des Polykarpus, die Apostellehre, Clemens II und Barnabas bezeugen, machen es wahrscheinlich, daß er noch im 1. Jahrhundert entstanden ist. Dann wäre auch für den griechischen Mt. wenigstens nicht ausgeschlossen, was für Mr. bezeugt und für den hebräischen Mt. sehr wahrscheinlich ist, daß das kirchliche Ansehen dieser Bücher in den asiatischen Gemeinden zu Lebzeiten und nicht hinter dem Rücken eines Johannes, eines Aristion und anderer Jünger Jesu sich entwickelt hat.

Den wichtigsten Beitrag aber zur Bildung einer Evangeliensammlung für den gottesdienstlichen Gebrauch hat Johannes geliefert, indem er sein eigenes Ev. schrieb. Denn erstens trägt dieses viel deutlicher als Mt. und Mr. die Absicht an der Stirn, den Gemeinden zu dienen, d. h. in den gottesdienstlichen Versammlungen gelesen zu werden[2]. Zweitens aber will es den Gemeinden nicht eine in sich vollständige und für sich allein ausreichende ev. Geschichte geben, sondern tritt ergänzend neben eine ältere Darstellung. Nicht nur Kenntnis dieser, sondern auch fortdauernden Gebrauch derselben setzt das 4. Ev. voraus

---

ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη) ist gerade dieser schriftstellerischen Thätigkeit keine besondere Beziehung zum Leserkreis gegeben. Fast erscheint es wie Befriedigung eines eigenen Bedürfnisses, eines inneren Drangs, daß die Jünger sich nicht an mündlichem Zeugnis genügen lassen; sie können es nicht lassen, dies auch in schriftlicher Form zu thun, weil die dadurch zu erzielende größere Wirkung ihre Freude an der Berufsthätigkeit erst zu einer völligen macht. — Wenn uns v. 1. 2 zunächst an ev. Geschichtschreibung zu denken nöthigt, so wäre doch v. 4 an dieser Stelle wunderlich, wenn sich das γράφομεν nicht auch auf den Brief selbst bezöge, auf welchen es auch paßt (cf. 3, 5. 8. 16; 4, 2. 9. 10. 14; 5, 6 ff. 20). Ebenso aber auch auf Anderes, was andere Jünger Jesu damals geschrieben hatten oder zu schreiben beabsichtigt hatten und noch beabsichtigten; cf. 2 Petri 1, 12—15; Judae v. 3.

1) In seiner klaren Wiedergabe der alten Überlieferung (s. S. 949 A. 1) hebt Theodor von Mopsuestia doch besonders den Matthäus hervor Theod. in N. Test. comm. fragm. ed. Fritzche p. 19, 21.

2) S. vorhin S. 945 und das Excerpt aus Papias S. 898 A. 1.

(S. 945 f.). Es will neben anderen Evv. oder neben einem solchen in den Gemeinden gelesen sein. Die Betrachtung des Buches selbst bestätigt das, was wir unter der Voraussetzung, daß der Presbyter Johannes der Apostel und Evangelist dieses Namens ist, aus den Zeugnissen des Papias erschließen müssen. Sie bestätigt auch den wesentlichen Kern jener uralten Überlieferung über den Ursprung und die Veranlassung des 4. Ev.[1], welche schon Clemens Al. von seinen Lehrern und Vorgängern im Lehramt empfangen hatte. Während uns dessen Bericht nur in einem mageren, aber aus anderen Darstellungen leicht zu ergänzenden Excerpt des Eusebius erhalten ist, gibt der C. Mur. ein Bruchstück einer lebhaft ausgeführten, wahrscheinlich von Leucius Charinus herrührenden Erzählung, welche in entscheidenden Punkten mit jener von den Presbytern des Clemens an fortgepflanzten Tradition zusammentrifft. Darnach hat Johannes in bewußter Rücksicht auf die drei älteren Evv., welche damals nach Kleinasien gekommen waren, und auf deren Unzulänglichkeit für das kirchliche Bedürfnis sein eigenes Ev. geschrieben. Und er hat es nicht aus eigenem Antrieb gethan, sondern gedrängt durch die Bitten seiner näheren und ferneren Umgebung, der asiatischen Gemeinden und ihrer Vertreter.

Daß das zweitheilige Werk des Lc. bereits bei den asiatischen Christen verbreitet war, als Johannes sein Ev. herausgab, läßt sich nicht beweisen, aber noch weniger widerlegen. Jedenfalls aber ist die Entstehung des 4. Ev. im Unterschied von der Entstehung der drei andern Evv. nicht nur eine Bereicherung der ev. Literatur, welche bei den Zeitgenossen dankbare Aufnahme fand, sondern auch eine epochemachende Thatsache in der Entstehungsgeschichte des Evangelienkanons. Das gilt zunächst von der Kirche Asiens, aber annähernd auch von der ganzen Christenheit. Wohin auch immer das 4. Ev. sich verbreitete, fand es ältere Evv. bereits im kirchlichen Gebrauch vor. Überall fand es anerkennende Aufnahme; dafür zeugen die frühzeitigen Spuren seines Einflusses in den verschiedensten Theilen der Kirche (oben S. 897—914) und die Abwesenheit jeder Spur einer Kritik der Tradition, von welcher es begleitet war, bis zu den Tagen der Aloger. Indem aber das 4. Ev. in ver-

1) Die wichtigeren Materialien gebe ich Beil. I, 1, 6. Inzwischen cf. meine Acta Joannis p. CXXVI ff.

hältnismäßig kurzer Zeit überall zur gottesdienstlichen Vorlesung zugelassen wurde, schloß sich für immer der Kreis der kirchlichen Evv. Durch die naturgemäße Ausgleichung zwischen dem überall wesentlich gleichen kirchlichen Bedürfnis und dem auf den Wegen des lebhaften Verkehrs der zerstreuten Gemeinden bald überall gleich gewordenen Vorrath geeigneter Deckungsmittel, jedoch nicht ohne den auktoritativen Einfluß des letzten Apostels und seines Schülerkreises entstand der Evangelienkanon oder, richtiger gesagt, gewann das Evangelinm der Kirche seine vierfache Gestalt.

6. Die übrigen Stücke des werdenden Neuen Testaments.

Von einer dritten Sammlung neben „dem Evangelium" und „dem Apostel" konnte man auch am Ausgang des 2. Jahrhunderts nicht reden, geschweige denn am Anfang desselben. Aber des gottesdienstlichen Gebrauchs, durch welchen zur Zeit des Irenäus und des Clemens so manche andere Schriften mit jenen beiden Sammlungen auf die gleiche Linie gerückt waren, sind auch am Anfang des 2. Jahrhunderts die meisten jener Schriften in weiten Kreisen gewürdigt worden Das Wenige, was wir in dieser Beziehung von der AG. und von den johanneischen Briefen sagen können, ist gelegentlich bemerkt worden[1]. Mit dem 4. Ev. stehen und fallen diese, mit dem 3. Ev. die AG. Etwas mehr wissen wir von der johanneischen Apokalypse.

Erinnern wir uns der wichtigsten früher erwähnten Thatsachen, welche hiefür von Belang sind. Justinus Martyr, welcher um 130—135 in Ephesus die Grundlagen seiner christlichen Bildung gelegt hat, kennt die Apokalypse, und zwar unsere Apokalypse mit ihrer Verkündigung einer 1000jährigen Herrschaft Christi vor der allgemeinen Todtenauferstehung als ein Werk des Apostels Johannes (S. 560). Um 150 hat der Gnostiker Marcus in Kleinasien die Apokalypse zur Grundlage seiner gematrischen Spekulationen gemacht (S. 759 f 729). Spätestens um dieselbe Zeit haben die Senioren des Irenäus unsere Apokalypse als ein Werk des Johannes, welche manche von ihnen als ihren persönlichen Lehrer verehrten, zum Gegenstand exegetischer Erwägungen gemacht (S. 795). Wenn man in

1) S. 902 A. 1. 2; S. 905 A. 1; S. 906 A. 1; S. 907 A. 4; S. 941 A. 1.

diesen Kreisen zu wissen glaubte, daß der Apostel Johannes gegen Ende der Regierungszeit Domitians (a. 93—96) die Gesichte geschaut habe, welche in diesem Buch aufgezeichnet seien, so haben ihnen die erbitterten Gegner des Buchs, die kleinasiatischen Aloger um 170, also doch Männer, die vor der Mitte des 2. Jahrhunderts schon gelebt haben, durchaus nicht widersprochen, sondern haben dies vielmehr als eine gewiß zu ihrem Leidwesen unanfechtbare Tradition bestätigt, indem sie das Buch dem Cerinth, dem Zeitgenossen des ephesinischen Aufenthalts des Johannes zuschrieben (S. 206. 253). Wir erfahren nichts Neues durch die Mittheilung des Bischofs Andreas von Cäsarea in Kappadocien um 500, welcher das Werk des Papias in der Hand gehabt hat, daß dieser zu den alten Zeugen für die Axiopistie der Apokalypse gehöre[1]. Wir besitzen den

1) Andreas in Apocal. ed. Sylburg 1596 (hinter Chrysost. in ep. Pauli) p. 2 *περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων, Γρηγορίου [φημὶ] τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. παρ᾽ ὧν καὶ ἡμεῖς πολλὰς λαβόντες ἀφορμὰς εἰς τοῦτο ἐληλύθαμεν, καθὼς ἐν τισὶ τόποις χρήσεις τούτων παρεθέμεθα.* Zu Apok. 22, 8 p. 110 handelt Andreas *περὶ τοῦ ἀξιοπίστου τῶν τεθεαμένων τῷ ἀποστόλῳ.* Es handelt sich also dort nicht um die Verfasserfrage, sondern darum, daß wirkliche und nicht bloß angebliche Offenbarungen in dem Buch enthalten seien. Also *τὸ ἀξιόπιστον = τὸ θεόπνευστον.* Zu Apok. 12, 7. 8 p. 52 bemerkt Andreas, daß nach der Lehre der Väter der Teufel nach Erschaffung der Welt in Folge seines Hochmuts und Neides herabgeworfen sei, während er Anfangs (nach Eph. 2, 2) mit der Herrschaft in der Luft betraut gewesen war. Darauf *καὶ Παππίας δὲ* (cod. August. *ὁμοίως δὲ καὶ Παπίας*) *οὕτως ἐπὶ λέξεως· „ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε“. καὶ ἑξῆς* (August. *ἐφεξῆς*) *φησίν· „εἰς οὐδὲν [δὲ]* (August. *εἰς οὐ δέον*) *συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν“.* Der spätere Arethas wiederholt in Kürze sowohl jene Angabe des Prologs (Cramer Cat. in epist. cathol. Acced. Oecum. et Arethae in apoc. p. 176; Migne 106 col. 494), als auch diese zu Apok. 12, 7 (Cramer p. 360; fehlt bei Migne 106 col. 665). Lightfoot's Versuch (Contemp. Rev. 1875 Oct p. 845) das Citat aus Papias bei Arethas über die Grenze des Citats bei Andreas auszudehnen, scheint nicht geglückt. Darin aber wird er Recht haben, daß die Bemerkung des Papias zu Lc. 10, 18 gehörte. Eusebius sagt nicht ausdrücklich, daß Papias die Apokalypse erwähnt oder citirt habe, deutet aber diese unbequeme Thatsache h. e. III, 39, 12 f. unverkennbar an.

Wortlaut des Papias nicht, welchem Andreas dies Zeugnis entnommen hat, und können daher nicht entscheiden, ob Papias sich über die Person des Apokalyptikers ausdrücklich und genau ausgesprochen, oder, was jedenfalls zutrifft, die Apokalypse nur als ein hl. Buch der Offenbarungen erwähnt und Stellen desselben erörtert hat. Mag dem sein, wie ihm wolle, soviel steht fest, daß unsere Apokalypse zu Lebzeiten des Papias, des Polykarp und anderer Schüler des Apostels Johannes im Kreise der 7 asiatischen Gemeinden, für welche sie zunächst geschrieben war, als ein Werk desselben Johannes, welchen man als den Verfasser des 4. Ev. kannte, Anerkennung gefunden hat. Diejenigen Kritiker, welche diese Thatsache anerkennen, aber keineswegs gewillt sind, sie für ihre Beurtheilung der Apokalypse maßgebend sein zu lassen, werden sich entschließen müssen, von den beiden einzigen Möglichkeiten, die ihnen übrig bleiben, eine für wirklich zu erklären: Entweder die Apostelschüler und Kirchenvorsteher Kleinasiens, welche die kirchlichen Ereignisse der Jahre 80—130 mit Bewußtsein miterlebt haben, Polykarp, den wir ziemlich genau kennen, und die vielen Andern, die wir nicht kennen, waren eine Bande von Verschwörern, welche unmittelbar nach dem Tode des Johannes diesem ihrem Lehrer die Apokalypse wie das Ev. und die Briefe angedichtet und, ohne Widerspruch zu finden, diese Bücher als Werke des Apostels in den gottesdienstlichen Gebrauch ihrer Gemeinden eingeführt haben. Oder dieselben Männer sind willenlose Opfer eines Betrugs geworden, dessen Erfolg noch unbegreiflicher wäre, als seine Kühnheit. Letzteres muß die Vorstellung der Aloger gewesen sein, wenn sie sich überhaupt eine deutliche Vorstellung von der Entstehung der Tradition gebildet haben, die sie bekämpften. Glaublicher ist diese Annahme aber auch durch die neueste Hypothese über den Ursprung der Apokalypse nicht geworden, nach welcher eine von Johannes Marcus um das J. 60 auf Patmos geschriebene und den 7 asiatischen Gemeinden zugesandte echtchristliche Apokalypse durch Einarbeitung zweier älterer jüdischer Apokalypsen und durch manche redaktionelle Zusätze um das J. 100 zu unserer Apokalypse erweitert worden ist[1]. Wie konnten die 7 Gemeinden, welche die Urapokalypse

1) So Spitta, Die Offenbarung des Johannes untersucht, 1889. Die wenigen Worte, mit welchen dort S. 542 f. über das Problem der Tra-

empfangen und seither doch wohl je und dann gelesen hatten, da sie die Form eines an sie gerichteten Sendschreibens hatte, wie konnte insbesondere die Gemeinde von Ephesus, in deren Mitte Johannes zuletzt lebte und starb, statt jenes urapokalyptischen Sendschreibens, welches sie längst besaß, ohne Widerrede die neue Apokalypse als ein ebensolches Sendschreiben des Apostels Johannes hinnehmen? Zu den Vorstehern eben dieser Gemeinden gehörte schon um 100 Polykarp von Smyrna. Nicht „unausweichlich“, sondern unbegreiflich erscheint es mir, daß dieser und andere seinesgleichen, selbst wenn die Urapokalypse und ihr Verfasser damals völlig in Vergessenheit gerathen war, diese neue hinter ihrem Rücken angefertigte Apokalypse als ein Werk ihres Lehrers erkannten, von dem sie nie gehört hatten, daß er auf Patmos Offenbarungen empfangen habe. Und wie sollten sie sichs erklären, daß das große Sendschreiben, welches Johannes im Auftrage Christi ihnen von Patmos hatte schicken sollen, erst einige Jahre oder Monate nach seinem friedlichen Tode zu ihnen gelangte? Wäre der Redaktor nur so klug gewesen, wie andere „Apokalyptiker“, der offenbarenden Gottheit den Befehl an den Seher in den Mund zu legen, daß seine Schrift erst nach längerer Zeit, mindestens erst nach seinem Tode publicirt werde! Statt dessen erhält hier der Seher das ausdrückliche Verbot, sein Weissagungsbuch zu versiegeln[1]. Das Buch selbst fordert seine sofortige Versendung von Patmos aus und seine

---

dition hinweggeeilt wird, sind von einer unvergleichlichen Farblosigkeit. Am räthselhaftesten aber ist der Satz S. 543 „Überdies hat der unter johanneischem Einfluß stehende R (Redaktor) . . . . bei seiner Veröffentlichung gewiß im Geiste des Johannes zu handeln geglaubt und hatte deßhalb ein gutes Recht, für die Wichtigkeit der Schrift auf des Johannes Urtheil zurückzugreifen“ u. s. w. In welcher Form und mit welchen Mitteln hat er denn letzteres gethan? Hat er den Apostel Joh. mündlich als Zeugen für sein eigenes Machwerk citirt, während Joh. vielleicht ein Verehrer der Urapokalypse war? oder hat der Redaktor den längst verstorbenen Joh. Marcus der Urapokalypse in den Apostel Joh. umgestaltet? Und wenn er das Eine oder das Andere gethan hätte, so würde doch das gute Recht solchen Betruges nur dann aus seiner Abhängigkeit vom Apostel Joh. hergeleitet werden können, wenn auch dieser seinen Schülern oder den Lesern seines Ev. und seiner Briefe als ein Betrüger bekannt gewesen wäre.

1) Apok. 22, 10 cf. oben S. 124.

regelmäßige Vorlesung vor versammelter Gemeinde[1]. Nur wenn demgemäß verfahren worden ist, konnte das Buch in den asiatischen Gemeinden Aufnahme finden. Es hat aber dort sofort Aufnahme gefunden; also ist auch von dem auf Patmos weilenden Johannes so verfahren worden, wie er beauftragt zu sein versichert. Die erste Annahme des Buchs war aber sofort seine Kanonisation für die Gemeinde, welche es annahm; denn mit der Anerkennung des wahrhaft prophetischen Charakters des Buchs und der Verpflichtung, die darin enthaltenen Worte Jesu nicht nur zu hören, sondern auch zu bewahren (22, 7. 9), war von selbst gegeben, daß es nicht einmal, sondern wiederholt vor versammelter Gemeinde gelesen wurde. Auch die Verbreitung in weitere Kreise ergab sich mit einer gewissen Nothwendigkeit aus dem Charakter des Buchs selbst. Unbeschadet seiner nächsten Bestimmung für die asiatischen Gemeinden will es doch nach der Überschrift und anderen Stellen eine Offenbarung Christi und Gottes an alle Knechte Gottes auf Erden sein[2].

Wie bald das Buch zu den außerasiatischen Kirchen gelangte, läßt sich im einzelnen nicht nachweisen. War es um 95 geschrieben, so müßten Spuren seines Einflusses im Brief des Clemens und im Hirten des Hermas[3] unter der Voraussetzung von deren Abfassung um 96–100 befremden. Sie fehlen in der That völlig. In den Briefen des Ignatius[4] und des Polykarp,

1) Einerseits Apok. 1, 11; 2, 1 ff.; andrerseits 1, 3; 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 22, (6 f.) 16—18.

2) Apok. 1, 1; 22, 6. Vergleichbar ist die gleichzeitige Bestimmung der einzelnen Sendschreiben für den Engel je einer Gemeinde und für die Gemeinde überhaupt 2, 1. 8 etc. und andrerseits 2, 7. 11 etc.; 22, 16.

3) Cf. meinen Hirten des Hermas S. 466 f.

4) Ich citirte zu Ign. Eph. 15, 3 ohne Grund Apok. 21, 3; cf. dagegen meinen Ignatius von Ant. S. 606. Zu Philad. 9, 1 (θύρα) citirt Lightfoot aus dem apokalypt. Schreiben an dieselbe Gemeinde Apok. 3, 8; aber doch nur das Wort, nicht ein ähnlicher Gedanke ist da zu finden. Spitta S. 539 vergleicht Philad. 6, 1 mit Apok. 3, 12. Aber der Gedanke des Ignatius ist ja nicht der, daß jene unechten, oder abgefallenen Christen Säulen gleichen, auf welchen nur menschliche Namen geschrieben stehen, im Gegensatz zu denjenigen, auf welchen der Name Christi steht, sondern daß sie keine lebendigen Menschen sind, sondern nur Gräber und Grabsteine, auf welchen nichts als Namen von Menschen stehn. S. meine und Lightfoot's Noten zu Philad. 6, 1; Smyrn. 5, 2, dazu noch Orig. c. Cels. III, 50.

in Clem. II und in der Apostellehre[1] ist nichts nachzuweisen, was ein deutliches Zeichen für die Bekanntschaft der Verfasser mit der Apokalypse wäre. Erst Barnabas scheint die Anerkennung dieses Buchs vorauszusetzen. Wo er seine chiliastische Erwartung ausspricht[2], geschieht das nicht wie bei Justin um dieser Lehre selbst willen, sondern um zu beweisen, daß das mosaische Gebot der Heiligung des von Gott geheiligten 7. Tages nicht in der jüdischen Sabbathfeier seine Erfüllung finde, sondern in dem auf die 6 Jahrtausende der Weltentwicklung folgenden 7. Jahrtausend, in welchem nach Überwindung des Gesetzlosen und dem Gericht über die Gottlosen durch den wiederkehrenden Sohn Gottes Gott und seine geheiligte Gemeinde feiern wird, und welches den Übergang bildet zu dem im christlichen Sonntag vorgebildeten 8. Tag der neuen Welt. Wie tief in älteren jüdischen Anschauungen und Überlieferungen die Lehre von einer 1000jährigen Herrschaft Christi am Ende der Tage begründet sein mag, so ist doch schwer zu denken, daß Barnabas diese Lehre so beiläufig, wie er es hier thut, als eine für Christen selbstverständliche Voraussetzung behandelt haben sollte, wenn er nicht die johanneische Weissagung im Kreise seiner Leser anerkannt wußte, auf welche Justin wenige Jahre später diese Lehre als ein Stück christlicher Rechtgläubigkeit gründete. Wie Barnabas die Lehre nicht eigens vorträgt, so citirt er auch nicht die Apokalypse; aber es klingt doch ihre Sprache ebensogut wie die des Paulus nach[3]. Eine Anlehnung an die Apokalypse scheint auch allein ausreichend, die wunderliche und nach der Weise dieses Schriftstellers höchst unklar ausgedrückte typologische Deutung der beiden Böcke des Versöhnungstages einigermaßen zu erklären[4]. Beide Böcke sind ein Bild des

---

1) Cf. Wohlenberg S. 86. In Anbetracht des eschatologischen Inhalts von AL. 16 ist der Mangel deutlichen Einflusses der Apokalypse für die Abfassungszeit beider Schriften ebenso bedeutsam, wie das gleiche Verhältnis zwischen Hermas und Apokalypse.

2) Barn. c. 15 cf. oben S. 317. 560 f.

3) Barn. 15, 7 *καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου* cf. Apok. 21, 5 *ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.* Barn. 15, 5 *ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς* (also nicht alle Todten und Lebendigen) cf. 2 Thess. 2, 8. 12.

4) Barn. 7, 6—11. Das Wichtigste ist § 9 *καὶ ὅτι τὸν ἐπικατάρατον ἐστεφανωμένον· ἐπειδὴ ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα*

Jesus, der da leiden sollte. Wenn nach dem von Barnabas benutzten apokryphen Ritual der verfluchte Bock vom Volke angespieen und gestochen, sein Kopf mit scharlachrother Wolle umwunden, und die Wolle dann, nachdem er in die Wüste entlassen ist, auf einen Dornstrauch gehängt werden soll, so erblickt Barnabas darin zunächst eine Weissagung auf die Verhöhnung Jesu vor der Kreuzigung, und weiterhin auch auf die Leiden, welche die Christen zu erdulden haben. Aber andrerseits ist die höhnische Krönung und die scharlachrothe Farbe der Wolle doch auch ein Hinweis auf die königliche Herrlichkeit, in welcher der Gekreuzigte einst wiederkehren wird. Die vom Gesetz vorgeschriebene Gleichheit der Böcke bedeutet, daß der in königlicher Herrlichkeit wiederkehrende Christus wird wiederzuerkennen sein und von den Juden, die ihn verhöhnt und getödtet haben, wird wiedererkannt werden als der einst von ihnen Verhöhnte. Die Dornenkrone ist dann zur Königskrone, der zum Spott umgehängte rothe Mantel wirklich zum königlichen Prachtkleid geworden. Das ist eine Betrachtung der Leidensgeschichte und zwar nach der synoptischen Darstellung im Lichte der Apokalypse.

Soweit uns die vorhandenen Zeugnisse zu einem Urtheil berechtigen, ist die Apokalypse etwas später als die übrigen johanneischen Schriften von Kleinasien aus verbreitet und von Einfluß auf die allgemeine Denkweise geworden. Das aber

---

τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες; ἀληθῶς οὗτος ἦν ὁ τότε λέγων ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι. § 10 . . . *ἵνα ὅταν ἴδωσιν αὐτὸν τότε ἐρχόμενον, ἐκπλαγῶσιν ἐπὶ τῇ ὁμοιότητι τοῦ τράγου.* Das *κατακεντήσαντες* hat offenbar nichts zu schaffen mit dem *ἐξεκέντησαν* Jo. 19, 37 (Sach. 12, 10 s. Beil. XII); der Ausdruck stammt aus dem Ritual (Barn. 7, 8), die Sache ebenso wie *ἐμπτύσαντες* aus Mt. 26, 67; 27, 28–30 (Mr. 14, 65; 15, 17–19; Jo. 19, 2–5). Nur bei Mt. *χλαμύδα κοκκίνην* (Mr. *πορφύραν*, Jo. *ἱμάτιον πορφυροῦν*). Nur bei den Synoptikern steht dies im Zusammenhang mit Jesu Bezeugung seiner Gottessohnschaft Mt 26, 63; Mr. 14, 61, und ebendort weissagt Jesus seinen Richtern, daß sie ihn in Herrlichkeit wiederkommen und thronen sehen werden.. Dadurch war der Übergang zu Apok. 1, 7 vermittelt. Ohne Rücksicht auf Apok. 1, 13 würde Barnabas gewiß nicht *ποδήρη*, was doch eher ein Priesterkleid als einen Königsmantel bezeichnet, gewählt haben.

dürfen wir nach der Stellung, die sie schon um 150 und von da ab in den verschiedensten Kreisen innehatte, behaupten, daß sie überall, wohin sie gelangte, der kirchlichen Vorlesung werth geachtet worden ist.

Viel früher ist der erste Brief des Petrus über seinen von Haus aus schon viel weiteren Leserkreis hinausgedrungen. Daß Kleinasien der Ausgangspunkt seiner Verbreitung war, ergibt sich als das Selbstverständliche aus seiner Adresse, wenn man nicht annehmen will, daß er ein literarisches Machwerk ist, welches den asiatischen Gemeinden, die es als Brief nie erhalten hatten, erst lange nach dem Tode des Petrus insinuirt wurde. Diese Annahme, welche in Bezug auf alle Schriftstücke ihre Schwierigkeit hat, die an einen bestimmten, durch den Tod der einzelnen Glieder sich nicht auflösenden Kreis gerichtet sind, erscheint in diesem Fall besonders bedenklich, da es gerade die kleinasiatischen Apostelschüler Papias und Polykarp sind, welche diesem Brief ihr gewichtiges Zeugnis geben[1]. Da es sich hier nicht um eine Schrift handelt, welche wie die Evv., die AG. und die johanneischen Briefe eine deutliche Selbstbezeichnung des Verfassers vermissen läßt, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß Papias und Polykarp ihn als eine echte Schrift des Petrus gekannt haben. Für Polykarp wird dies auch dadurch bestätigt, daß derselbe eine ganze Perlenschnur von Reminiscenzen an 1 Petri mit Worten aus der Pfingstpredigt des Petrus verbindet.

---

1) Oben S. 902 A. 1; auch S. 905 A 1. Hinter der oben S. 923 A. 2 mitgetheilten Anspielung auf AG. 2, 24 schreibt Pol. 1, 3 *εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ* (1 Petri 1, 8), *εἰς ἣν πολλοὶ ἐπιθυμοῦσιν εἰσελθεῖν* (cf. 1 P. 1, 12) . . . Darauf (nach Anspielung auf Eph 2, 8 f.) c. 2, 1 *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν* (1 P. 1, 13), *δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ* (Ps. 2, 11, aber der Sache nach = 1 P. 1, 17; 2. 17) *καὶ ἀληθείᾳ . . . πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν* (1 P. 1, 21) *καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν . . . ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν* (1 P. 4, 5; AG. 10, 42 Petrus spricht). Ferner c. 2, 3 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* (1 P. 3, 9). Sodann c. 5, 3 *πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται* (1 P. 2, 11 cf. Gal. 5, 17). c. 8, 1 *ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον* (1 P. 2, 24), *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* (1 P. 2, 22) . . ., *ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ* (1 P. 2, 24 cf. 1 Jo. 4, 9) . . . *καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζωμεν* (v. l. *-ομεν*) *αὐτόν* (1 P. 4, 14. 16), *τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ*

Kaum eine Schrift des NT's scheint Polykarp in gleichem Maße wie diesen Brief in sich aufgenommen zu haben. Die Anklänge an denselben bei Clemens und Hermas[1] zeigen, wenn man sie insgesamt betrachtet, daß der Brief schon am Ende des 1. Jahrhunderts in Rom fleißig gelesen wurde. Ob das Gleiche von dem Entstehungsort des Clem. II gilt, ist besonders darum weniger sicher, weil dieser mit vielem Anderen auch manche Citate aus Clem. I entlehnt hat, zu welchen ein aus 1 P. 4, 8 stammender Spruch gehören könnte[2].

(1 P. 2, 21). c. 12 *omnes vobis invicem subiecti estote* (Eph. 5, 21 cf. 1 P. 5, 5) *conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus, ut ex bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis et dominus in vobis non blasphemetur* (1 P. 2, 12).

1) Das in m. Hirten des Hermas S. 421 ff., besonders S. 428. 429 Gesagte kann hier nicht wiederholt werden. – Nimmt man Clem. I Kor. 36, 2 *διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* (so cod. Al., *θαυμαστὸν αὐτοῦ* fehlt allerdings in Syr. und Clem. Al. strom. IV, 112, *αὐτοῦ* auch in C) und c. 59, 2 *δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* zusammen, so hat man 1 P. 2, 9. – Neben Anklängen an den paulinischen Lobpreis der Liebe finden wir Clem. 49, 5 *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, was nicht aus der völlig abweichenden LXX Prov. 10, 12, auch nicht leicht aus Jak. 5, 20, sondern buchstäblich aus 1 P. 4, 8 genommen ist. — Mit 1 P. 4, 10 und 5, 5 (vorige Anm. letztes Citat) cf. Clem. 38, 1 *ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.* — Nicht direkt auf Prov. 3, 34 (LXX *κύριος*) sondern auf 1 P. 5, 5 oder Jak. 4, 6 geht Clem. 30, 2 *θεὸς γάρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται κτλ.* zurück. Hat Clemens seine Grußüberschrift apostolischen Musterbildern nachgeformt, so hat nächst dem 1 Kor. des Paulus, auch 1 P. 1, 2 (2 P. 1, 2) seinen Beitrag geliefert (*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη . . πληθυνθείη*) und das zweimalige *παροικοῦσα* wiederholt einen Grundgedanken des Petrus (1, 1. 17; 2, 12). Dazu die Attribute *τίμιος* für das Blut Christi (Clem. 7, 4; 1 P. 1, 19), *κραταιά* für die Hand Gottes (Clem. 28, 2; 60, 3; 1 P. 5, 6), die Bezeichnung der Gemeinde als *ποίμνιον*, zweimal in einer Warnung vor Selbstüberhebung (Clem. 16, 1; 57, 2; 1 P. 5, 2 f.), die Betrachtung des nach Jes 53 geschilderten leidenden Christus als *ὑπογραμμός* (Clem. 16, 17; 1 P. 2, 21 mit nachfolgenden Citaten aus J. 53; dasselbe Wort von Paulus Clem. 5, 7, von Gott 33, 8); der eigentümliche Gebrauch von *ἐπισκοπή* (Clem. 50, 3; 1 P. 2, 12).

2) Clem. II Kor. 16, 4 *ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* cf. Clem. I Kor. 49, 5 (vorige A.). – Von der Kirche und indirekt von Christus

Auch der zweite Brief des Petrus ist in nachapostolischer Zeit gelesen worden, und zwar, wie es scheint, auch an Orten, wo er später in Vergessenheit gerieth oder doch nicht der kirchlichen Vorlesung gewürdigt wurde. Mindestens wahrscheinlich ist es, daß der prophetische Inhalt dieses Briefs den Anstoß dazu gab, dem Petrus eine Apokalypse anzudichten. Zwei von einem heidnischen Bestreiter des Christentums im 4. Jahrhundert citirte Sätze dieser Apokalypse beruhen allem Anschein nach auf 2 P. 3, 7 10–12, wenn auch der zweite wesentlich nur eine Wiederholung von Jes. 34, 4 ist. Von jener Stelle des Briefs ließ der Verfasser der Petrusapokalypse zu der prophetischen Stelle sich hinüberleiten[1]. Dieselbe Stelle des Briefs finden wir in der ältesten Predigt eigentümlich verwerthet[2]. Las der Prediger dort nach gut beglaubigtem Text ohne Artikel „Himmel werden sausend dahinfahren", so schloß er daraus, daß nicht alle Himmel, nicht der ewige Wohnsitz Gottes, sondern nur die niedrigeren Bereiche der überirdischen Welt im

---

heißt es II Kor. 14, 2 *ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* cf. 1 P. 1, 20 *φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.* — Bei Barnabas und in der AL. (cf. Wohlenberg S. 91) finde ich nichts Nennenswerthes.

1) Über die schon oben S. 310 berührte Sache, welche auch Hilgenfeld N. Test. extra can. IV², 72 nicht ganz durchschaut zu haben scheint, Genaueres in Beil. X, 2.

2) Clem. II Kor. 16, 3 *ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος* (Mal. 4, 1) *καὶ τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος καὶ τότε φανήσεται τὰ κρύφια καὶ φανερὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων.* Cf. 2 P. 3, 7 *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ ... πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως* .. v. 10 *ἐν ᾗ* (*οἱ* fehlt vielfach) *οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται καὶ* (*ἡ* in einigen Hss.) *γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται* (v. l. *κατακαήσεται* oder *οὐχ εὑρεθήσεται*) ... v. 12 *καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται* (v. l. *τακήσεται* u. *τακήσονται*). Mit Recht hat J. Gwynn, On a Syriac Mr. belonging to the Collection of Ussher (Transactions of the Irisch Acad. vol. XXVII, 1886) p. 28 das freie Citat des Clemens als Zeugnis für die LA. *εὑρεθήσεται* und zwar ohne die auch in den Syr. bodlei. nachweislich erst später eingedrungene Negation geltend gemacht. Lightfoot's Vorschlag, die auch durch Syr. geschützte LA. *τινες* bei Clemens auf ein ursprüngliches *δυνάμεις* (Jes. 34, 4) zurückzuführen ist um so weniger annehmbar, als der Gegensatz zwischen „einigen der Himmel" und „der ganzen Erde" offenbar beabsichtigt ist.

Feuer des Gerichts zerschmelzen würden. Die Erde dagegen wird in ihrem ganzen Umfang diesem Schicksal anheimfallen; und wenn Petrus von den auf der Erde oder in der Erde befindlichen Werken gesagt hatte, daß sie werden gefunden werden, so deutete das der Prediger so, daß am Gerichtstag nicht nur die an der Oberfläche des irdischen Lebens befindlichen Thaten der Menschen, sondern auch die verborgenen, gleichsam in der Erde vergrabenen Thaten ans Tageslicht gezogen werden sollen[1]. Wenn der Beweis für eine starke Beeinflussung des Hirten durch 2 Petri, welchen ich geführt zu haben meinte, nicht anerkannt wird[2], so reichen auch die Übereinstimmungen zwischen Clem. I Kor. und 2 Petri nicht zum Beweise dafür aus, daß schon am

---

1) Der auffällige, in der Bibel seltene Ausdruck *ἐν αὐτῇ* sc. *τῇ γῇ* (cf. Apok. 10, 6) statt *ἐπὶ τῆς γῆς* gab den Anstoß. Der Wunsch in Hosea 10, 8; Lc. 23, 30; Apok. 6, 16 wird ein vergeblicher sein. — Unter der großen Zahl sonstiger Parallelen zwischen 2 Petri und Clem. II, zu deren genauerer Erwägung Spitta, Der zweite Brief des Petrus S. 531 eingeladen hat, finde ich nichts Einleuchtendes. Die von Clem. II Kor. 11, 2, aber auch von Clem. I Kor. 23, 3 citirte apokryphe Prophetenstelle, aber eben nur diese, nicht die Einrahmung, welche ihr Clem. II gibt, erinnert an 2 P. 3, 4. — Ein Satz wie Clem. 13, 1 *ἐξαλείψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα* hat mit 2 P. 1, 9 nichts zu schaffen, sondern ist eines der vielen Zeichen davon, daß der Prediger unter dem Einfluß des Hirten steht, wo dieses *τὰ πρότερα ἁμαρτήματα* so und ähnlich oft vorkommt mand. XII, 6, 2; sim. IX, 23, 5; vis. I, 3, 1; II, 2, 4; mand. IV, 1, 11; IV, 4, 4; sim. V, 7, 3; VIII, 11, 3. — Auch mit den drei angeblichen Parallelen Ign. Eph. 11, 1; 12, 2 cf. 2 P. 3, 15; Ign. Eph. 14, 1 cf. 2 P. 1, 5—7 (cf. vielmehr meinen Ignatius v. Ant. S. 619) ist nichts zu machen. Über unsichere Wortanklänge ohne irgend welche nähere Verwandschaft des Gedankens führt auch die Vergleichung von AL. 3, 6—8; 4, 1 (*γόγγυσος, αὐθάδης, βλασφημίαι, τολμῶν, κυριότης*) mit 2 P. 2, 10. Jud. 8—10 nicht hinaus. Liest man AL. 2, 7 *οὓς μὲν ἐλέγξεις* mit dem aus der jüngeren Kirchenordnung herüberzunehmenden Zusatz *οὓς δὲ ἐλεήσεις* (s. Funk z. St.), so ist der Anklang an Jud. 22. 23 allerdings auffällig. Beachtenswerther ist, daß Pol. ad Phil. 3, 2 wie 2 P. 3, 15 dem Paulus als Briefschreiber eine sonderliche *σοφία* nachgerühmt wird; und es bleibt höchst merkwürdig, daß Polykarp in demselben Satz mit Jud. 20 (*ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει*) und Jud. 4 (*τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*) fast wörtlich zusammentrifft: *οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.*

2) Der Hirt des Hermas S. 430—438 cf. Hofmann NT. VII, 3 174 f. Dagegen will auch Spitta S. 533 f. nur allgemeine Berührungen mit der

Ende des 1. Jahrhunderts dieser Brief in Rom gelesen worden ist[1]. Nur auf dem Zusammentreffen der beiden nahezu gleichzeitigen römischen Schriften in diesem Punkt beruht meine Überzeugung, daß dies wirklich der Fall war. Das spätere Verschwinden von 2 Petri aus dem Kreis der Vorlesungsbücher im Abendland spricht nicht dagegen. Sogut wir bei Clemens und Hermas atl. Apokryphen als hl. Schriften citirt finden[2], welche entweder niemals im christlichen Gottesdienst gelesen worden sind, oder bald darauf von demselben ferngehalten wurden, so kann auch 2 Petri sehr wohl in den Jahren 90—100 im Gottesdienst der römischen Gemeinde oder privatim von römischen Christen mit Andacht gelesen, hernach aber allmählig wegen der Fremdartigkeit seines Inhalts zurückgestellt worden sein. Er hätte dann dieses Schicksal mit anderen Briefen getheilt, welche um das J. 200 mindestens ebenso sicher vom Kanon der

---

Ausdrucksweise und der theologischen Anschauung anerkennen. Aber es handelt sich gerade um den hörbaren Nachklang einzelner Stellen des 2 Petri.

1) Clem. I Kor. 7, 6 *Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν*, 9, 4 *Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν*, c 11, 1 Lots Rettung aus Sodom. An 2 P. 2, 5—7 als Quelle zu denken, empfiehlt sich erstens darum, weil auch dort Lot dicht neben Noah und wie bei Clemens als warnendes Beispiel genannt ist. Zweitens weicht Clemens von der apokryphen Tradition, welche den Noah zum Prediger im eigentlichen Sinn macht (so schon Joseph. ant. I, 3, 1; s. mehr bei Spitta S. 146. 161), darin ab, daß er die Predigt des Noah eine nur indirekte, durch seine Dienstleistung, d. h. doch offenbar durch den Bau der Arche vermittelte sein läßt, was sich mit 2 P. 2, 5 (cf. 1 P. 3, 20) sehr wohl vertrug. Und gerade hier, zumal wenn man sich zugleich an 2 P. 3, 5—13 erinnerte, hatte auch die Vorstellung ihre Unterlage, daß die Predigt Noahs den Untergang der alten und die Entstehung einer neuen Welt zum Inhalt hatte. Ferner finden wir bei Clemens unmittelbar vorher ein an 2 P. 1, 17 erinnerndes *τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ* (c. 9, 2 cf. 9, 1; 19, 2; 61, 1; 64, wo dasselbe Attribut auf den Willen, die Gaben, die Kraft, den Namen Gottes angewandt wird). — Clem. 35, 5 *ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας* (Herm. vis. III, 7, 1 *ἀφίουσιν τὴν ὁδὸν αὐτῶν τὴν ἀληθινήν*) cf. 2 P. 2, 2. 15, aber auch Forsch. III, 153 A. 2.

2) Die einzige hl. Schrift, welche Hermas als solche citirt, ist das Buch „Eldad und Modat“ vis. II, 3, 4. Clemens schöpft aus vorchristlichen Apokryphen jedenfalls c. 8, 3; 17, 6; 23, 3; 46, 2 (cf. AL. 3, 9; 5, 2; genauer Herm. vis. III, 6, 2; sim. VIII, 8, 1).

abendländischen Kirche ausgeschlossen waren, obwohl sie schon in nachapostolischer Zeit in Rom von erheblichem Einfluß gewesen sind.

Dies gilt vom Brief des Jakobus und dem Hebräerbrief. In Bezug auf den ersteren wird man abwarten müssen, bis die Thatsache, daß Hermas nicht nur in der Denkweise mit Jakobus verwandt war, sondern auch mehr als einen körnigen Spruch desselben bis zur Ermüdung breit getreten hat, die allgemeine Anerkennung wieder finde, deren sie sich früher erfreute[1]. Auch in diesem Falle tritt der Brief des Clemens dem Hirten bestätigend zur Seite. Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß ein Verehrer der Briefe des Paulus, wie Clemens, ohne den Vorgang einer Auktorität geschrieben haben sollte *ἔργοις δικαιούμενοι, καὶ μὴ λόγοις*[2]. Wenn er aber kurz vorher einen atl. Spruch nach dem Vorgang entweder des Petrus oder des Jakobus citirt hat[3], so entscheidet die örtliche Nähe der zuerst genannten Nachbildung für Jakobus, und dies um so sicherer, da Petrus den Satz nicht, wie Clemens mit Jakobus, als einen Bibelspruch eingeführt hatte. Den Gegensatz der Worte und der Werke auch in Bezug auf die Weisheit drückt Clemens sehr ähnlich aus, wie Jakobus[4]. Dann bleibt es auch das Wahrscheinliche, daß Clemens nicht einer ihm zu Ohren gekommenen Überlieferung, sondern dem von ihm gelesenen Jakobusbrief

1) Cf. meinen Hirten S. 395. 396—409. Hofmann NT VII, 3, 175 f. fand die Spuren „unzweideutig“, Andere wie z. B. W. Schmidt, Lehrgehalt des Jakobusbr. (1869) S. 3 „mindestens nicht gewiß“. Die frühere Untersuchung läßt sich hier ebensowenig vollständig excerpiren, als wiederholen. Zu vergleichen ist besonders mand. IX, 1—8 (dazu mand. V, 2, 7 *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος . . . ἀκαταστατεῖ ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ*, sim. V, 4, 4, mand. II, 4 *πᾶσιν . . δίδου ἁπλῶς*, sim. IX, 24, 2 extr.) mit Jak. 1, 5—8. 13; ferner vis. III, 9, 5 f.; dazu sim. VI, 1, 6; 2, 6 mit Jak. 5, 1—5. 13; sim. I, 8; mand. VIII, 10; sim. V, 3, 5—8 mit Jak. 1, 26 f.; mand. II, 3 (*πονηρὰ ἡ καταλαλιά, ἀκατάστατον δαιμόνιόν ἐστιν, μηδέ ποτε εἰρηνεῦον*) mit Jak. 3, 8. 15 ff; mand. XII, 4 (*μὴ φοβήθητε τὸν διάβολον . . . καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν*) auch c. 2. 4 f. mit Jak. 4, 7; sim. IX, 23, 4 mit Jak. 4, 12; sim. IX, 17, 1 mit Jak. 1, 1.

2) Clem. I Kor. 30, 3 cf. Jak. 2, 14 (*ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν*) — 25.

3) C. 20, 2 cf. Jak. 4, 6 (1 P. 5, 5) s. oben S. 958 A. 1. Ebendort über eine andere Doppelbeziehung zu Jakobus und Petrus.

4) C. 38, 2 *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* Jak. 3, 13.

folgt, indem er zweimal sagt, daß Abraham den Ehrentitel eines Freundes Gottes empfangen habe[1]. Eben in dieser historischen Form der Einführung des Titels trifft Clemens mit Jakobus zusammen, und nicht mit Philo, der ihn in einem interpolirten LXXtext von Gen. 18, 17 fand oder in diesen Text eintrug, und nicht mit Jes. 42, 8; 2 Chron. 20, 7, wo LXX überdies ganz anders übersetzt.

Daß wir bei andern, als den beiden römischen, und insbesondere bei den morgenländischen Schriftstellern dieser Periode kaum eine nennenswerthe Spur ihrer Bekanntschaft mit dem Jakobusbrief finden, ist merkwürdig, aber doch weniger unbegreiflich für den, welcher sich überzeugt hält, daß die römische Gemeinde in ihrer ersten Zeit ganz überwiegend aus geborenen Juden bestand. Je mehr das heidenchristliche Element, welches schon zur Zeit des Clemens und des Hermas das überwiegende war, den Charakter der römischen Gemeinde bestimmte, um so mehr traten Schriften, welche für jüdische Christen geschrieben waren und daher auch leicht in Rom Eingang gefunden hatten, in den Hintergrund. Von da aus erklärt sich auch die Geschichte des Hebräerbriefs in Rom. Schon zur Zeit des Origenes gab es Leute, welche den Clemens von Rom für den Redaktor oder Übersetzer des angeblich paulinischen Hebräerbriefs hielten[3], und Eusebius wird nicht der Erste gewesen sein, welcher diese Annahme durch die Beobachtung zu stützen suchte, daß die Gedanken des Clemensbriefs sich mit denjenigen des Hbr. nahe berühren, oder, wie er daneben ungeschickt genug bemerkt, daß beide einen ähnlichen Stil zeigen. In der That verhält es sich so, daß nur Einer, welcher den Hbr. streckenweise seinem Gedächtnis eingeprägt hatte, den Clemensbrief geschrieben haben kann. Ein einziges Kapitel, worin Clemens den Hohenpriester Christus in einer Reihe von Ausdrücken, Redewendungen und atl. Sprüchen preist, welche wir sämtlich in Hbr. 1 vereinigt und dort, nicht aber bei Clemens im Gedankengang begründet

1) C. 10, 1 *Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς*, 17, 2 *καὶ φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ*. Jak. 2, 23 *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη* cf. Forsch. III, 152 (A. 2 lies Philo de sobriet. 11, nicht 17) und oben S. 325.

2) Nichts bei Ignatius und Polykarp (s. meinen Ign. S. 616), in der AL. (Wohlenberg S. 90), bei Barnabas. Mit Jak. 5, 19 f. kann man Clem. II Kor. 15, 1 vergleichen.

3) Eus. h. e. VI, 25, 14; III, 38, 2 f. oben S. 286.

finden, reicht aus, dies zu beweisen[1]. Jeder Versuch, das Verhältnis umzukehren, wäre eitel. Von da aus ergibt sich dann auch, daß eine Menge von Berührungen beider Briefe, über die man im einzelnen verschieden urtheilen könnte, ebensoviele Zeugnisse der genauen Vertrautheit des Clemens mit dem Hbr. sind. Man meint gelegentlich den Prediger zu hören, der gewöhnt ist, die Andeutungen des Hbr. zu erläutern[2]. Die Menge der Anklänge ist unerschöpflich[3]. Solche finden sich aber auch zahlreich genug im Hirten[4]. Wenn die Natur dieses Buchs einen ebenso zwingenden Beweis seiner Beeinflussung durch den Hbr. unmöglich macht, so wird doch, was in dieser Beziehung fehlt, durch den Umstand ersetzt, daß der Hirt jedenfalls in Rom und nicht allzulange nach dem Clemensbrief geschrieben ist. Hat

1) Clem. 36 *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν* (Hbr. 2, 17. 18; 4, 14—16; 8, 3 und rücksichtlich der Form 9, 11) . . . *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ* (Hbr. 1, 3), *τοσούτῳ μείζων ἐστιν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν* (Hbr. 1, 4). *γέγραπται γὰρ οὕτως* (folgt Ps. 104, 4 = Hbr. 1, 7). *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ* (cf. Hbr. 1, 8) *οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης* (folgt Ps. 2, 7 [soweit Hbr. 1, 5] und 8). *καὶ πάλιν λέγει πρὸς αὐτόν* (folgt Ps. 110, 1 = Hbr. 1, 13). Cf. noch Clem. 61, 3 *σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Beinah ebenso Cl. 64 extr.

2) C. 17, 1 *μιμηταὶ γενώμεθα* (Hbr. 6, 12) *κἀκείνων οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν* (Hbr. 11, 37) . . . *λέγομεν δὲ Ἠλίαν καὶ Ἐλισαιὲ, ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιήλ, τοὺς προφήτας, πρὸς τούτοις καὶ τοὺς μεμαρτυρημένους* (cf. Hbr. 11, 2. 4. 5. 39, derselbe Ausdruck Clem. 19, 1). Es folgen als Beispiele dieser Klasse Abraham, Hiob, Mose, David. Näher an die Reihe in Hbr, 11 schließt sich Clem. c. 9—12. Es fehlt nicht Rahab *ἡ πόρνη* c. 12, 1 cf. Hbr. 11, 31: Jak. 2, 23; Jos. 2, 2; 6, 25. Die durch Syr. und cod. C, also sehr stark bezeugte AL. *ἡ ἐπιλεγομένη πόρνη* ist auch die des Sin. in Hbr. 11, 31. Auch den zweimal gebrauchten Ausdruck *κατάσκοποι* fand Clemens weder bei Jakobus, noch in Josua, sondern nur Hbr. 11, 31. Ähnlich verhält es sich mit der oftmals mehr oder weniger vollständig wiederholten Bezeichnung Moses als des treuen Dieners im ganzen Hause Gottes (Hbr. 3, 2. 5; Num. 12, 7), einmal Cl. 17, 5, also in einem Kapitel, welches von Anfang an Nachahmung des Hbr. zeigt, c. 51, 3 in Verbindung mit der Verstockung der Israeliten cf. Hbr. 3, 7 ff., außerdem Cl. 4, 12; 48, 1; 53, 5.

3) Z. B. Cl. 21, 9 cf. Hbr. 4, 12; Cl. 27, 2 cf. Hbr. 6, 18; Cl. 56, 2—4. 16 cf. Hbr. 12, 5—11.

4) Cf. m. Hirten des Hermas S. 439—452.

Clemens die Vorstellung von Christus als dem Hohenpriester der Christen dem Hbr. entlehnt, so werden wir die gleiche Benennung, wenn wir sie bei Ignatius und Polykarp als eine bekannte und anerkannte angewandt finden[1], als Beweis dafür gelten lassen müssen, daß der Hbr. damals in den asiatischen Gemeinden bekannt war. Kenntnis des Briefs verräth wohl auch Clem II[2]; dagegen läßt sich dies vom Verfasser der AL.[3] und, was sehr merkwürdig ist, von Barnabas nicht beweisen.

In Rom und Kleinasien, vielleicht auch in Korinth war der Hbr. von spürbarem Einfluß auf die religiöse Denkweise und den kirchlichen Sprachgebrauch. Aber kein Citat, keine Andeutung verräth uns, was man damals vom Verfasser und der ursprünglichen Bestimmung des Briefes dachte oder wußte. Wir können nur daraus, daß der in Rom um 100 so hochgeschätzte Brief im folgenden Jahrhundert völlig aus dem gottesdienstlichen Gebrauch und beinah aus dem Gedächtnis der römischen Gemeinde verschwand, den Schluß ziehen, daß man ihn dort von Anfang an nicht als einen Brief des Paulus, als integrirenden Bestandtheil der Sammlung von dessen Briefen angesehen hat. Als Brief des großen Heidenapostels, des Mitbegründers der römischen Gemeinde hätte er trotz seiner Bestimmung für jüdische Christen und der Entwicklung der römischen Gemeinde zu einer völlig heidenchristlichen nicht wohl aus diesem Verbande wieder entfallen können. Als Brief des Paulus ist er auch in andere Theile der Kirche nicht gelangt, in welchen er sich im gottesdienstlichen Gebrauch erhalten hat, aber für ein Werk des Barnabas, wir wissen nicht seit wann, gehalten worden ist. Andrerseits

1) Ign. Philad. 9, 1 *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον* (wahrscheinlich *κρείσσων*) *δὲ ὁ ἀρχιερεύς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.* Das Wort *κρείττων* zur Bezeichnung des Vorzugs der ntl. Ordnung vor der atl. Hbr. 1, 4; 7, 19. 22; 8, 6; 9, 23; 11, 40; 12, 24. Das Allerheiligste Hbr. 9, 2 f. Pol. ad Phil. 12, 2 *et ipse sempiternus pontifex, dei filius Jesus Christus* cf. Hbr. 6, 20; 7, 20. 28.

2) C. 11, 6 (cf. auch Clem. I Kor. 27, 1) *πιστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐπαγγειλάμενος* Hbr. 10, 23b. Auch was vorangeht (*ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα*) berührt sich mit Hbr. 10, 23a. 36. Nur ein unwillkürlicher Anklang an Hbr. 12, 1 kann Cl. 1, 6 vorliegen, da der Gedanke grundverschieden ist.

3) Bei AL. 4, 1 *τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας* denkt Jeder an Hbr. 13, 7.

weist die uralte Überlieferung der alexandrinischen Kirche über diesen Brief als einen paulinischen doch darauf hin, daß er im Zusammenhang mit der paulinischen Sammlung wenigstens nach Alexandrien gekommen ist. Warum aber nicht ebenso an alle anderen Orte, wo wir ihn antreffen? Die immer noch räthselhafte Überschrift πρὸς Ἑβραίους, welche bei den verschiedensten Meinungen über den Verfasser als einziger Titel der Schrift verbreitet war, können nicht viele, an verschiedenen Orten zu suchende Personen unabhängig von einander erfunden haben; sie muß an dem einen Ort entstanden sein, von wo aus der Brief sich nach allen Seiten hin verbreitete. Sie würde aber auch schwerlich so völlig jeder näheren, insbesondere geographischen Bestimmtheit ermangeln, wenn sie in der Gemeinde oder dem größeren kirchlichen Kreis entstanden wäre, wohin der Brief gerichtet war. Sie scheint ferner den Überschriften der Paulusbriefe nachgebildet zu sein. Es ist daher zwar nicht gewiß, aber doch sehr wahrscheinlich, daß bei der Veranstaltung der Sammlung paulinischer Briefe dieses Sendschreiben mit dem vollen Bewußtsein, daß es nicht von Paulus, sondern von einem geistverwandten Lehrer herrühre, hinzugefügt und als Beilage zu der paulinischen Sammlung nach auswärts verbreitet wurde. An den meisten Orten, wohin es kam, erhielt sich wenigstens die negative Kunde, daß Paulus es nicht geschrieben habe, in Alexandrien war dieselbe untergegangen, als man den Namen des Paulus auf den Hebräerbrief übertrug.

Um die beiden Sammlungen, deren verschiedenartiger Ursprung oben S. 835 ff. und S. 941 ff. beschrieben wurde, diejenige der Paulusbriefe, als deren Beilage sich nunmehr der Hebräerbrief zu erkennen gegeben hat, und diejenige der Evangelien, welche überall von der Apostelgeschichte begleitet gewesen zu sein scheint, hat sich allmählig eine beträchtliche Anzahl von Schriften sehr verschiedenen Alters und Werthes herumgelagert, welche in dieser Periode, aber auch in der folgenden noch nicht eine Sammlung für sich oder mehrere solche bildeten. Je nachdem sie hier und dort bekannt wurden und Anklang fanden, traten sie in den noch nicht geschlossenen Kreis ein. Von dem Urtheil über die Entstehungszeit der Briefe des Jakobus, des Petrus, des Judas[1] und des Johannes sowie der Apokalypse

1) Von diesem konnte nur sehr wenig gesagt werden; s. oben S. 960 A. 1.

desselben hängt es ab, in welche Zeit man die allmählige Verbreitung derselben in weitere Kreise verlegen soll. Auch der Brief des Clemens und der Hirt des Hermas gehören zu diesen Schriften. Jedenfalls reicht deren Verbreitung und kirchlicher Einfluß bis dicht an die Zeit ihrer Entstehung. Der noch um 170 bestehende Brauch der korinthischen Gemeinde, den Clemensbrief gelegentlich in der sonntäglichen Versammlung vorzulesen, kann nur aus den Tagen stammen, da jenes gewichtige Schreiben der römischen Gemeinde in Korinth eintraf[1]. Es galt als ein Muster für solche Sendschreiben an auswärtige Gemeinden, an welches sowohl Polykarp in seinem Brief an die Philipper, als die Gemeinde von Smyrna in ihrem Bericht über Polykarps Märtyrertod sich anschlossen. Der von vorneherein zur Versendung in die auswärtigen Gemeinden bestimmte Hirt scheint in der That schon um 110 sowohl in Egypten, als in Antiochien von Einfluß gewesen zu sein[2]. Deutlich ist, daß die korinthische Predigt (Clem. II) unter dem noch unverwischten Eindruck dieser beiden römischen Schriften gehalten worden ist. Auch die Briefe des Ignatius gehörten zu dieser Klasse; denn nicht ein Liebhaber merkwürdiger Briefe hat sie gesammelt, sondern auf Bitten der Gemeinde von Philippi hat Polykarp sie zusammengestellt und dorthin geschickt mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß sie vermöge ihres Inhalts an Glauben, Gesinnung und erbaulicher Kraft der Gemeinde von Philippi von großem Nutzen sein können[3]. Der eigene Brief des Polykarp war nicht ein Geschäftsbrief für den Vorstand der Gemeinde, sondern ein zur Vorlesung in der Gemeindeversammlung bestimmtes „Wort der Ermahnung", so gut wie der Hebräerbrief, und er war Erfüllung einer Bitte der Gemeinde von Philippi um ein solches Wort. Soweit wir die Verbreitung und Wirkung dieser Schriften verfolgen können, war ihr Gemeinsames dies, daß sie in engeren

1) Oben S. 147, über Polykarps Verhältnis zu denselben oben S. 917 A. 3. Das mart Pol. ahmt den Brief nach in der Grußüberschrift wie am Schluß c. 21 = Clem. I Kor. 65 cf. Lightfoot, Ignatius and Polyc. p. 611. Dazu kommt die Gleichförmigkeit in dem Citat aus 1 Kor. 2, 9 bei Clem. I Kor. 34, 8 und mart. Pol. 2, 3 s. oben S. 799 A. 3.

2) Beil. XV, 3, 1. 3. 4, vorläufig Forsch. III, 315 ff.; Ignatius von Ant. S. 618 f. und oben S. 328. — Über das Verhältnis von Clem. II zu Clem. I und Hermas s. Beil. XV, 3, 2.

3) Pol. ad Phil. 13, 2; über den eigenen Brief des Polykarp c. 3.

oder weiteren Kreisen, häufiger oder seltener zum Zweck der Erbauung und Belehrung in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurden. Insofern traten sie in gleiche Linie mit jenen beiden Sammlungen, welche bald nach ihrer Entstehung sich überall einbürgerten. Da sie jedoch nicht als Sammlung in Umlauf gesetzt und aufgenommen worden waren, und ein endgültiger Abschluß des Kreises, den sie bildeten, nicht abzusehen war, so war ihre Verbreitung und ihr Einfluß auf die Kirche manchen Zufälligkeiten ausgesetzt, welchen die Evangelien und die Paulusbriefe entnommen waren. Während diese beiden Sammlungen, abgesehen jedoch vom Hebräerbrief, dessen Verhältnis zu der zweiten Sammlung ein zweideutiges war, den Grundstock bilden, welcher keine Veränderungen mehr erleiden sollte, bilden die übrigen, in sehr verschiedenem Maße zur gottesdienstlichen Vorlesung zugelassenen Schriften den Stoff, aus dessen mannigfaltiger Behandlung die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von den Tagen des Irenäus bis zum Zeitalter Justinians sich entwickelt hat.